BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

50

TOME L

Fasc. 1





ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1960-62

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN

DE

L'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT



TOME L

Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1962

Dépositaire : Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

SOMMAIRE

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

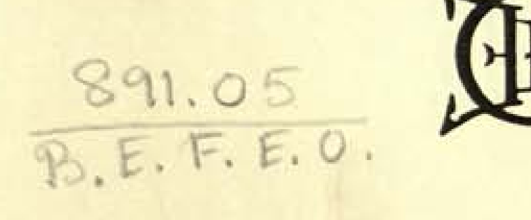
BULLETIN
DE
l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME L

Fasc. 1





ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1960

BULLETIN
DE
l'École Française
D'EXTRÊME-ORIENT

TOME L

Fasc. 2



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

PARIS

1962

ÉTUDES SINO-INDONÉSIENNES

par

Louis-Charles DAMAIS

I. QUELQUES TITRES JAVANAIS DE L'ÉPOQUE DES SONG

A. 司馬傑落佶連 *SSEU-MA-KIE-LO-KI-LIEN*

Parmi les informations que les sources chinoises se rapportant à l'époque des Song nous donnent sur Java, on trouve une référence aux fonctionnaires de cette île. La relation originale semble malheureusement perdue et il ne nous est parvenu de ce passage que deux versions, toutes deux tronquées, entre lesquelles Pelliot n'osait choisir.

L'une, que l'on trouve dans le 宋史 *Song Che* et le 文獻通考 *Wen hien t'ong k'ao* de 馬端臨 Ma Touan-lin, nous donne : 以王子三人爲副王官有落佶連四人共治國事如中國宰相 [1].

L'autre, qui est celle du 諸蕃志 *Tchou fan tche* de 趙汝适 Tchao Jou-koua, a : 以王子三人爲副王官有司馬傑落佶連共治國事如中國宰相 [2].

On voit que la première version nous parle de quatre *lo-ki-lien* et la seconde de *sseu-ma-kie-lo-ki-lien* sans indiquer de nombre.

Pelliot combattit avec raison la reconstitution fantaisiste de Schlegel qui

---

(1) Dans le *Song Che*, le passage se trouve dans la *Notice* du k. 489 consacrée à 闍婆 Chö-p'o, à la page 5844 (15 *b*) de l'édition des 二十五史 *Vingt-cinq Histoires* de la firme 藝文印書館 Yi-wen Yin-chou-kouan (désormais YWYChK) en cours de publication à T'ai Wan. L'édition des *Vingt-quatre Histoires* dite 百納本二十四史 ou *Po-na-pen* (désormais *PNP*), p. 16 r° du k. 489, donne exactement le même texte.

On trouvera la traduction anglaise de Groeneveldt dans ses *Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, in *VBG*, 39, 1880, 16. Cet auteur s'est abstenu de proposer une restitution quelconque.

Pour le *Wen hien t'ong k'ao*, nous avons consulté l'édition des 十通 *Che T'ong* de la 商務印書館 Chang-wou Yin-chou-kouan ou Commercial Press. Le passage en question s'y trouve à la page 2606 *b* du *WHTK*. Cf. la traduction française de d'Hervey de Saint-Denis dans *Méridionaux*, 1883, p. 497.

(2) Nous nous servons de l'édition si commode de M. 馮承鈞 Fong Tch'eng-kiun intitulée 諸蕃志校注 *Tchou fan tche kiao tchou*, Chang-hai, 1956, p. 23. La note 9 (p. 25) donne pour *lo-ki-lien* l'équivalence *Rakryan* et renvoie au *Bulletin de l'EFEO*, XI, p. 21, qui est un article d'E. Huber, *Études Indochinoises*, VII, *Nouvelles découvertes archéologiques en Annam*, où l'équivalence est en effet donnée, probablement d'après Pelliot, bien que ce dernier ne soit pas cité.

voyait dans les caractères *kie-lo-ki-lien* un mot malais qu'il écrivait « kedĕkaran » — dérivé d'un prétendu « dĕkar » — auquel il attribuait gratuitement le sens de « Conseil de guerriers » [1]. Pelliot ajoute : « Mais tout cela n'est qu'hypothèse ». Prenant 司馬 dans son sens le plus usuel en chinois, il se contente de conclure : « Le texte du *Tchou fan tche* semble dire que les fonctionnaires en question sont des *sseu-ma*, des généraux... » [2].

Bien qu'il se soit laissé égarer à propos de la valeur du *d* malais, Pelliot déclarait en note que l'interprétation *Rakryān* mentionnée, mais rejetée par Schlegel pour *lo-ki-lien*, avait seule chance d'être la bonne, ce qui est parfaitement exact [3].

Nous avons récemment proposé de voir dans ce *lo-ki-lien* la transcription précise d'une forme orale de transition **Rakəryan* dont l'existence est d'ailleurs nécessaire pour expliquer le passage de *Rakarayān* à *Rakryān*, ces deux formes étant les seules normales en vieux javanais épigraphique [4]. Nous avons à la même occasion considéré que le 吉延 *ki-yen* employé dans le 新唐書 *Sin T'ang Chou* n'est que la représentation d'une autre variante (ou d'une prononciation légèrement différente) abrégée du même titre qui doit être restituée en *[ra]kə[ra]yan* ou en *[ra]kə[rə]yan* [5].

---

[1] Il n'est peut-être pas inutile d'examiner ce détail de plus près, afin de montrer le peu de valeur des arguments de Schlegel. Sans pouvoir faire ici une étude détaillée de ce terme, disons que le mot malais qu'il avait en vue est *dekar*, et non *dəkar* comme la graphie « dĕkar » qu'il emploie pourrait le faire croire. En fait, ce *dekar* n'est qu'une abréviation de *pəndekar*, en rapport avec le verbe *məndekar* (cf. le batak *pandikar*, le minaŋkabaw *pandeka* et le javanais *pəṇḍekar*), qui signifie « un excellent lutteur », plus spécialement de la lutte stylisée appelée *silat* en malais, *sileq* en minaŋkabaw, *pəñcaq* en javanais et *pəñcak* en balinais. On peut donc traduire « excellent lutteur », « excellent combattant », « habile à manier le kris », même à la rigueur « guerrier courageux ». Wilkinson qui définit le mot par « leader of a charge, fighter, swash-buckler » dans son *Malay-English Dictionary* (*Romanised*), II, 241 *b*, ajoute que le *pəndekar* « is not an officer; he is an amateur fighter, inclined to be something of a rowdy in a time of peace ». On voit donc, derrière le combattant courageux, apparaître l'équivalent du « matamore ». Du sens de base sont issues les acceptions secondaires de « champion », « défenseur d'une cause », etc. C'est surtout dans des nuances de ces derniers sens qu'il a passé en indonésien moderne. Cf. les expressions *pəndekar lidah* ou *pəndekar kata*, « qui a la langue bien pendue », « fin causeur », de quelqu'un qui est habile dans la discussion et *pəndekar pena* « à la plume agile », qui se dit d'un bon journaliste. Ces dernières expressions ne sont jamais péjoratives. Voir le *Kamus Umum Bahasa Indonesia* de W. J. S. Poerwadarminta, Djakarta, 1952, s. v. Pour un emploi soumatranais de *pəndekar* dans son sens originel, non péjoratif, voir R. Roolvink, *Dialek Malaju di Deli* « Le dialecte malais de Dəli » dans *Bahasa dan Budaja*, I, 1952-1953, nº 3, p. 15.

Si *kəpəndekaran* existait, ce terme ne pourrait signifier que « la qualité (ou l'état) de *pəndekar* » et le sens de « Conseil de guerriers », que Schlegel donnait à une forme * *kədekaran* encore moins plausible, est de la pure fantaisie.

[2] Voir l'exposé de Pelliot dans ses *Deux Itinéraires*, in *BEFEO*, IV, 1904, 311-312.

[3] Cf. *Deux It.*, p. 312, note 1. Ce titre apparaît dans l'épigraphie, non seulement joint à *Mantrī* comme le croyait Pelliot, mais souvent seul.

L'étymologie de *rakryān* pose des problèmes intéressants que nous espérons étudier à une autre occasion. Voir ce qu'en dit De Casparis dans *Prasasti Indonesia* (désormais *PI*), I, 1950, 54. Certaines de ses considérations devront être examinées de très près, car la question est plus complexe qu'on pourrait le croire en lisant ce qu'il en dit. Cf. d'autre part nos quelques remarques dans *EEI* (= *Études d'Epigraphie Indonésienne*), IV, in *BEFEO*, XLVII, 28, note 3.

[4] Pour les détails de notre transcription des langues indonésiennes et notre translitération des aksara, le lecteur est prié de se reporter à *EEI*, V dans *BEFEO*, XLIX, 1958, § 35 à 41, p. 10-12.

[5] Cf. notre compte rendu du *Riwajat Indonesia* (Histoire de l'Indonésie) du prof. Poerbatjaraka dans *BEFEO*, XLVIII, 1956, 646-647 et la note 2 de la p. 647.

On notera que * *rakəryan* n'est qu'une variante phonétique de *rakryān* ou *rakryan* (la voyelle longue de la graphie soignée est étymologique et vaut une brève), la présence d'un *pəpət* furtif entre le *k* et le *r* dépendant de la rapidité de l'élocution. La tendance de la plupart des langues

A propos de la valeur de transcription du caractère 落 *lo* discutée par Pelliot, disons de suite qu'il nous semble exclu qu'il puisse représenter normalement, au moins pour des mots malais, autre chose que *la* ou *ra*. Pelliot,

---

indonésiennes est contre les groupes de consonnes et pour les syllabes ouvertes, mais avec les liquides *l* et *r*, une voyelle — et à plus forte raison un *pəpət* — disparaît plus facilement qu'en contact avec un autre phonème. Dans le cas présent, l'affaiblissement de *rakarayān* ayant fait surgir deux *pəpət* atones dans deux syllabes consécutives, il était inévitable que l'un d'eux disparût ou, en d'autres termes, le quadrisyllabe original ne pouvait que devenir trisyllabe. Suivant la position du *pəpət* restant vis-à-vis de la liquide, on a donc eu *rakrəyan*, ou bien *rakəryan*, formes qui peuvent fort bien avoir coexisté (on a des cas analogues jusqu'à l'époque actuelle). La présence du *-y-* à la dernière syllabe aura probablement facilité dans le premier cas le passage du *-ə-* à *-i-*, et nous avons alors * *rakriyan* qui n'existe pas sauf erreur sous cette graphie, mais qui est la prononciation de la forme *rakryan*, mot qui était certainement un trisyllabe dans la prononciation courante.

Il faut cependant noter que, d'après son orthographe, il pouvait être considéré comme un dissyllabe en poésie. On trouve effectivement des emplois dissyllabiques, par exemple (pour citer des textes facilement accessibles) dans une chanson de geste en métrique indonésienne comme le *Kiduŋ Suṇḍa B*, édité par le prof. C. C. Berg, chant I, 13 *a;* I, 16 *b*, etc. (cf. *BKI*, 83, 1927, respectivement p. 10 et 11), etc., aussi bien que dans la métrique à l'indienne, comme dans le *kakawin* bien connu *Arjunawiwāha* (Les Noces d'Arjuna), édité par le prof. Poerbatjaraka, chant IV, 3 *c* (cf. *BKI*, 82, 1926, 198). Dans ce dernier cas, il s'agit d'un emploi hypocoristique.

Mais que l'élément *kryan* ait été dissyllabique dans la langue parlée nous est prouvé par sa survivance avec cette prononciation comme toponyme jusqu'à l'époque actuelle, les graphies administratives *Krian* et *Krijan* (cf. Schoel, *Alphabetisch Register*, 1931, 208) recouvrant en effet toutes deux une prononciation moderne [kri yan].

La première forme, *Krian*, est le nom d'un chef-lieu de district (Kawədanan) faisant partie de la régence (Kabupaten) de Sidâarjâ (orthographe administrative Sidoardjo), à quelque 25 km. de Sourabaya, tandis que *Krijan* s'applique à deux villages (desa) du Centre de Java, l'un dans la régence de Japârâ (orth. adm. Djapara) et l'autre dans celle de Kulon Prâgâ (Kulonprogo), dans la résidence de Yogyâkartâ.

Disons à ce propos qu'au moment où nous avons rédigé ledit compte rendu, il nous avait échappé que R. A. Kern, dans un article intitulé *Joartan wedergevonden?* (Joartan retrouvé ?), paru pendant la dernière guerre (*BKI*, 102, 1943, 545), avait déjà proposé d'interpréter *ki-yen* en *kryan*, considérant le préfixe *ra-* comme sauté, ce qui revient pratiquement à notre manière de voir, bien que l'argumentation soit assez différente.

R. A. Kern a probablement eu raison de considérer qu'il s'agit d'une graphie incomplète pour *Rakryān*, car le seul exemple connu de la forme *Kryan* dans l'épigraphie n'a guère d'autorité. On la trouve dans l'inscription sur cuivre que nous appelons charte de Wulakan, due à Wawa et dont la date a été restituée par nous en 849 Śaka = 14-II-928 EC. (cf. *EEI*, IV, 140-141). Ce document est une copie, d'ailleurs ancienne, mais faite avec très peu de soin de sorte que les erreurs de toutes sortes y abondent. Il y a donc toute chance pour que *Kryan* ne soit là qu'un simple lapsus du graveur pour *Rakryan*.

Ceci ne veut d'ailleurs pas dire que *Kryan* soit complètement exclu. Bien loin de là, car qu'il s'agisse d'une forme ayant eu son emploi propre ou d'une simple aphérèse de *Rakryan*, le terme *Kryan* est attesté, non seulement comme toponyme ainsi qu'on vient de le voir, mais aussi dans la littérature. Pour décider si *Kryan* est une forme indépendante avec valeur hiérarchique moindre ou une forme aphérétique, il faudrait des recherches de détail qui sortiraient du cadre du présent article (cf. en javanais moderne *den* à côté de *raden*, la première forme étant le plus souvent une abréviation à valeur hypocoristique). Dans le cas du titre javanais du VIIIe siècle, l'hypothèse d'une forme aphérétique a plus de vraisemblance que celle d'une forme indépendante. Il faut cependant signaler que le titre *daŋ kryān* est attesté dans l'épigraphie en vieux balinais au Xe siècle EC. Cf. Goris, *Prasasti Bali*, I, 77, inscr. nº 209, avant-dernière ligne de la page, où « ḍang » est à corriger en « dang ».

Dans la littérature, à côté de *sira rakryan* (par exemple dans *Kiduŋ Suṇḍa B*, I, 17 *a*), on trouve aussi *sira kryan* (*id.*, I, 13 *a;* I, 52 *b*, etc.) qui, en dehors des besoins du mètre, a dû se former par haplologie, car c'est bien ainsi qu'il faut scinder les éléments, au lieu du *si rakryan* que l'on trouve dans l'édition imprimée.

On pourrait cependant nous objecter que la coupe est un détail à discuter et que la particule *ra* se trouve au moins une fois dans l'expression. Mais on peut aussitôt répondre cela que la

en acceptant la possibilité d'une valeur de cérébrale (ou rétroflexe), s'est laissé influencer par une note de H. Kern, publiée dans la traduction de Devic du *Livre des Merveilles de l'Inde*, où le grand sanskritiste déclare que le *d* malais

---

forme *ken apatih* (où *ken* est une évolution phonétique de *kryan* > *kyan* > *ken*) que l'on trouve dans I, 21 *b* du même poème, n'a pas la particule honorifique, alors que ce titre s'applique au plus haut dignitaire du pays de *Suṇḍa*, son « premier Ministre ». Il y a donc ici nettement un emploi en abrégé. De telles formes ont probablement été usuelles dans la langue parlée avant d'entrer dans la littérature et la forme chinoise pourrait alors être une transcription de * *kriyan*.

Nous saisissons cette occasion pour signaler, en complément à ce que nous avons dit dans le même compte rendu (*BEFEO*, XLVIII, p. 639, note 2), que R. A. Kern a d'autre part vu dans les deux premiers caractères de 婆露伽斯 *P'o-lou-kia-sseu* une transcription de *Waru* qu'il considère être d'une part la localité de ce nom à une quinzaine de kilomètres au Sud de Sourabaya et de l'autre le *Waharu* de différentes inscriptions.

Bien que son nom n'apparaisse nulle part dans cet article, il s'agit en fait d'une modification de l'interprétation de G. Ferrand dans *JA*, XIe s., XIII, 1919, p. 305-306 (suite et fin de la note 3 de la page 304). Ce dernier voyait dans les deux premiers caractères une transcription du vieux javanais * *waruh* qu'il restituait d'après le malais *baruh* (cf. Wilkinson *MEDRom*, I, 87 *s. v.* « baroh »). L'attribution au vieux javanais d'un mot qui n'est connu qu'en malais est dangereuse et en tout cas purement hypothétique. Nous ne pouvons l'accepter.

Nous avons nous-même fait remarquer (*BEFEO*, XLVII, 639, note 2) que les deux premières syllabes « pourraient » représenter *Waru*, mais ce n'est qu'une possibilité. Si en effet la transcription chinoise ne comportait que ces deux syllabes, on pourrait admettre *Waru* ou *Baru*, mais ce terme étant très usuel en toponymie, il faudrait prendre successivement en considération toutes les localités portant ce nom avant de faire un choix.

S'il est probable que l'actuel *Waru* sur la route de Sourabaya à Sidåarjå se retrouve dans les inscriptions (il faut d'abord penser au *Baru* d'une inscription d'Airlaṅga du 28-IV-1030 EC. cf. *EEI*, IV, 122), il ne faut pas oublier qu'il y a d'autres possibilités théoriques et l'identification avec le *Waharu* des règnes de Kayuwaṇi et de Pu Siṇḍok qui ne se trouve que dans des copies tardives, est incertaine. Enfin, même la plus ancienne mention de ce toponyme, remontant à un original de 873 EC., ne peut rien nous apprendre de précis sur le changement de capitale vers 750 EC., soit plus d'un siècle plus tôt.

Quant à l'identification de *kia-sseu* à *Grəsiq* proposée aussi par G. Ferrand et reprise par R. A. Kern, elle est évidemment fort tentante, mais c'est intentionnellement que nous nous sommes abstenu de la mentionner. En effet, si elle est plausible du point de vue phonétique, elle n'en est pas moins arbitraire, étant donné qu'il faudrait d'abord rendre admissible — puisque le contexte chinois empêche de penser à deux toponymes — qu'un *Waru* s'est en même temps appelé *Grəsiq*, ce qui n'est guère vraisemblable en soi. En tout cas, les deux localités que R. A. Kern groupe ainsi en une seule dénomination pour défendre sa thèse sont en réalité à une quarantaine de kilomètres l'une de l'autre. Ce n'est donc pas satisfaisant du tout. Dire comme il le fait que Grəsiq a été ajouté à Waru « pour plus de précision » (ter nadere bepaling) nous paraît pour le moins très discutable. Ferrand, qui n'avait pas connaissance du Waru des inscriptions ni du toponyme moderne de ce nom, interprétait **waruh grəsiq* comme signifiant « la plage de sable », ce qui est une approximation en fait erronée, et considérait le toponyme actuel Grəsiq comme une forme abrégée de sa restitution. Ce ne sont là que des hypothèses bien fragiles. Enfin, et c'est là un argument capital, étant donné la rapidité avec laquelle la côte gagne sur la mer dans cette région en raison de l'apport incessant d'alluvions, on peut être à peu près certain qu'au milieu du VIIIe siècle EC. le site actuel de Grəsiq était en pleine mer. La question est donc à revoir entièrement, et avec une grande prudence.

Pour conclure, nous dirons qu'on ne pourra proposer une restitution probable de cette transcription chinoise que lorsqu'on aura trouvé un toponyme javanais correspondant aux *quatre* caractères chinois, et non seulement à deux d'entre eux, qu'il s'agisse des deux premiers ou des deux derniers. Il est possible que l'original javanais soit un composé dont le premier terme serait *Waru*, mais ce n'est croyons-nous guère probable. Il nous paraît nettement plus plausible qu'il s'agit d'un quadrisyllabe ayant un *-l-* ou un *-r-* à la seconde syllabe, ou encore d'un trisyllabe dont la première syllabe est fermée par un *-l* ou un *-r*. Disons, en attendant de pouvoir offrir une restitution qui soit mieux qu'une hypothèse invérifiable, qu'un *Waru Grəsiq ou *Waruh Grəsiq nous semblent, étant donné la physionomie habituelle des toponymes de Java, pratiquement exclus.

est une « linguale » [1]. Nous ignorons quelle était sa source, mais il ne semble pas qu'elle ait pu être directe car il est évident que, dans la prononciation actuelle, il n'est certainement pas rétroflexe. Nous ne pouvons songer à étudier ici cette question en détail, mais comme elle est importante pour la valeur normale qu'il convient d'attribuer aux caractères chinois à *l* initial transcrivant des termes indonésiens, nous allons nous y arrêter un instant.

Nous basant uniquement sur des documents épigraphiques, et commençant notre enquête par les plus anciennes inscriptions soumatranaises qui se soient conservées, celles de Śrī Wijaya, qui sont fort soignées et où l'orthographe des mots sanskrits aussi bien que malais est très régulière, nous pourrons constater que celles-ci n'emploient pour ainsi dire jamais l'aksara *ḍa* pour les mots d'origine indonésienne, les seules exceptions étant la particule enclitique prénasalisée *-ṇḍa* et la même particule à l'état libre ou, si l'on veut, en emploi proclitique, sans nasalisation, dans *Ḍa Punta* [2]. On y trouve donc *dā, tīda, di, dṅan, daṅan, dari, dātā, dātu, dalā* [= *dalam*], *du*°*a*, etc. [3].

Dans celle de Təlagā Batu, non datée, mais qui est certainement contemporaine des autres documents de Śrī Wijaya, on trouve également °*āda, tīda, di, datū*°*a, dari, daraḥ, dṅan, daṅan*, etc., mais pas un seul *ḍ* en dehors des mots d'origine sanskrite [4].

L'inscription de Si Joreŋ Bəlaŋah I, du 26-IV-1179 EC., ne nous fournit qu'un seul mot d'origine indonésienne contenant un *d* : il s'agit de la particule locative *diṅ* [5].

Dans l'inscription de Porlak Dolok, du 25-X-1213 EC., on trouve *raka-nda* et *mandāpat* [6].

Celle de Sorik Marapi III [7], du 8-IX-1242 EC., ne contient pas de mot d'origine indonésienne avec un *d*, mais les trois autres petits *caitya* non datés mais sûrement contemporains, nous fournissent le mot *Dara* (deux fois) et les enclitiques *-nda* (quatre fois) et *-da* (une fois). On voit que dans le document

---

[1] Voir *Deux It.*, 311 où Pelliot (note 3) renvoie expressément à la note de H. Kern du *Livre des Merveilles de l'Inde*, p. 308. Ce dernier ouvrage est le كتاب عجائب الهند, texte arabe publié par P. A. Van der Lith, traduction française de L. Marcel Devic, Leide, 1883-1886. La même assertion est répétée dans *Deux It.*, p. 219, à propos de la valeur du terme chinois 崑崙 K'ouen-louen et p. 351-352 où Pelliot discute la transcription chinoise du toponyme malais écrit « Kedah » en orthographe administrative actuelle, mais que l'on trouve sous la forme *Kəḍa* en vieux javanais, tandis qu'à la p. 314, il semble considérer que le *t* malais se prononce aussi en rétroflexe, car il déclare : « ... mais il en est de même dans l'écriture malaise, dont les dentales se prononcent cependant comme des cérébrales ». Ce serait en effet fort logique, mais il ne semble pas que d'autres auteurs aient jamais considéré le *t* malais comme une rétroflexe.

[2] Le travail fondamental reste toujours G. Cœdès, *Les inscriptions malaises de Çrīvijaya*, dans *BEFEO*, XXX, 1930, 29-80 où l'on pourra vérifier sur les photographies d'estampages jointes à l'article la différence très nette existant dans cette écriture pallawa entre les aksara *da* et *ḍa*. Pour notre datation, voir la *Liste* de *EEI*, III, in *BEFEO*, XLVI, n° E. 1 à 4 et *EEI*, IV, in *BEFEO*, XLVII, 235-236.

[3] Nous employons dans tous les exemples cités notre système de translitération exacte des aksara (cf. plus haut, p. 2, n. 4).

[4] Cette longue inscription vient d'être publiée par De Casparis avec traduction anglaise et notes dans *Prasasti Indonesia* (désormais *PI*), II, 15-46.

[5] Cf. *EEI*, III, n° E. 7 et *EEI*, IV, 208.

[6] Cf. *EEI*, III, n° E. 8 et *EEI*, IV, 208-209.

[7] Dans *EEI*, III et IV, nous avons eu tort de normaliser l'orthographe de ce toponyme en Mərapi, car le parler de la région ne connaît pas le *pəpət*. C'est Sorik Marapi qu'il faut lire.

précédent ainsi que dans ces textes, malheureusement trop courts, même la particule honorifique est maintenant écrite avec une dentale [1].

L'inscription de Dharmmāśraya envoyée de Java par Kərtanagara au roi de *Malāyū* et datée du 22-VIII-1286 EC. nous fournit : *di, dari, dyaḥ* sans aucun *ḍ* en dehors des mots sanskrits [2].

Dans des textes épigraphiques encore plus récents de Soumatra, par exemple dans l'inscription bilingue de Bukit Gombak I, datée du 13-IV-1356 EC., on trouve *tyada, di, dātu, handak* [3].

On voit que l'emploi de la dentale est bien assuré dès les plus anciens documents qui nous sont parvenus (dernier quart du VIIe siècle EC.), et que cet emploi est attesté ensuite jusqu'au XIVe siècle EC., alors que la rétroflexe est absente, en dehors de la particule (*ŋ*)*ḍa*, pour la période la plus ancienne.

Dans les inscriptions en vieux malais retrouvées à Java, par contre, c'est le contraire qui a lieu, autrement dit on constate un usage pratiquement exclusif de la rétroflexe. C'est ainsi que dans l'inscription de Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis, du 7-V-827 EC., on trouve *ḍa, ḍā, tiḍa, ḍi, ḍañan* [4].

Dans celle de Saŋ Hyaŋ Wintaŋ que De Casparis appelle « Gaṇḍasuli », on trouve, non seulement, les particules *ḍa, ḍā* et *-ḍa, -ṇḍa*, mais encore *maṇḍañar, °aḍi, °āḍa, °iṇḍu, ḍu°a, ḍi, jāḍi, pamaṇḍyan, siḍa*, etc. [5].

On peut, croyons-nous, conclure que pour ce qui est du domaine propre du malais, c'est-à-dire l'île de Soumatra, la prononciation rétroflexe est pratiquement exclue, car on s'explique mal que la distinction entre *da* et *ḍa*, soigneusement faite dans les mots d'origine sanskrite, n'ait pas fait choisir systématiquement l'aksara *ḍa* pour les mots d'origine indonésienne, si le *d* malais avait vraiment été prononcé en rétroflexe, ce qui a bien eu lieu à Java [6].

---

(1) Pour Sorik Marapi III, cf. *EEI*, III, n° E. 9 et *EEI*, IV, 209. La transcription des troi inscriptions non datées (Sorik Marapi I, II et IV) se trouve dans *Pararaton*² = *VBG*, 62, 1920, 122.

(2) Cf. *EEI*, III, n° E. 10 et *EEI*, IV, 99-101.

(3) Voir *EEI*, III, 102-103, n° E. 12. Cf. la transcription Brandes dans *OJO*, CXXII, p. 258-259 et celle de Krom dans *OV*, 1912, 42.

(4) Cf. *EEI*, III, n° A. 11 et *EEI*, IV, in *BEFEO*, XLVII, 134 où le texte intégral de l'inscription est publié. A propos de *Pu Hawaŋ* ou *Puñawaŋ*, voir plus loin la troisième partie du présent article, p. 27 et la note 5.

(5) Cf. De Casparis dans *PI*, I, 50-73. Nous ne pouvons suivre cet auteur dans certains détails de sa transcription où d'ailleurs des fautes d'impression se sont certainement glissées. Car si l'on peut dans certains cas songer à une interprétation différente d'akṣara effacés, il est impossible de lire, par exemple à la ligne 1, « *ñuda* », car *ñuḍa* est on ne peut plus net. Il en est de même de la plupart des *di*, ainsi que de *āda* (l. 9), de *jādi* (l. 10), etc., qu'il faut lire *ḍi*, *°āḍa*, *jāḍi*, etc.

Nous reviendrons ailleurs sur certains mots effacés où l'on peut hésiter sur la valeur à attribuer à l'aksara. De toute façon, on peut constater que le *ḍ* domine nettement dans les mots indonésiens, même si certains semblent pouvoir être lus avec un *d* (en particulier certains *pasaŋan*).

Nous saisissons cette occasion pour remercier ici bien vivement le Service Archéologique de l'Indonésie, en particulier M. R. Soekmono (Sukmānā), son directeur, et M. Boechari (Buḥari) son épigraphiste, d'avoir bien voulu faire faire un nouvel estampage de cette inscription, ce qui nous a permis d'en étudier le texte tout à loisir.

(6) On peut même se demander, étant donné que *ḍa* est étymologiquement le même élément que le *da* de *daŋ*, de *dātu*, etc., s'il ne faut pas voir dans *Ḍapunta* et dans *-ṇḍa* un emprunt à un autre dialecte ou encore à une langue non soumatranaise qui pourrait être éventuellement le vieux javanais. Il faut évidemment être prudent et ne pas poser en conclusion ce qui ne peut être pour le moment qu'une hypothèse de travail, mais il est certain qu'à une époque plus récente, à Bali, l'apparition des rétroflexes coïncide avec l'extension de l'influence javanaise.

L'évidence épigraphique nous force donc à admettre pour le vieux malais du VIIᵉ siècle EC., et en dehors des mots d'emprunt, l'existence d'un seul phonème /d/ que l'écriture adoptée note au moyen du signe réservé en sanskrit à la dentale sonore. Or, c'est cette prononciation en dentale sonore qui est encore en usage de nos jours sauf, éventuellement dans certains dialectes [1].

En ce qui concerne Java, nous ne pouvons songer à étudier ici l'existence dans cette île de la rétroflexe *ḍ* comme équivalent du *d* malais, car ceci pose des problèmes assez complexes. Il nous suffira de noter que dans certaines inscriptions en vieux javanais, l'orthographe hésite entre la dentale et la cérébrale, bien que les exemples ne soient pas très nombreux. Citons, parmi les cas bien attestés, dans la série des inscriptions de Poleŋan, *wdihan* à côté de *wḍihan* [2]. On trouve par ailleurs *dā* à côté de *ḍā* [3]. Ces formes se rencontrent au cours du IXᵉ siècle EC. Après cette période, l'orthographe de tels mots est assez bien fixée au profit de la rétroflexe [4].

On sait que ces *ḍ* ont évolué à Java et ont passé à *r* tandis que, de leur côté, des *r* originaux passaient à zéro et que cette évolution est déjà un fait

---

[1] On pourrait nous reprocher de sembler ne tenir aucun compte des recherches entreprises pour reconstruire un proto-malais et un proto-indonésien. Loin de nous la pensée de vouloir minimiser les efforts faits pour restituer des états plus archaïques de la langue. Nous tenons seulement à faire ressortir ici — en attendant une étude plus approfondie de la question — que les plus anciens documents connus en une langue indonésienne qui soient exactement datés nous attestent pour le vieux malais de Soumatra méridional, à la fin du VIIᵉ siècle EC., l'existence — en dehors de termes d'emprunt — d'un seul *d* qu'il est impossible de considérer comme une rétroflexe, à l'inverse de ce qui se passe à Java dès les premiers documents retrouvés qui remontent au premier quart du IXᵉ siècle EC. Et quelle que soit l'explication que l'on voudra donner de ce fait, il importe d'en tenir compte, ce que n'ont pas toujours fait jusqu'ici ceux qui ont étudié ces questions, la documentation épigraphique ayant été fort négligée par les linguistes.

[2] Alors que II (Humaṇḍiŋ) et IV (Haliwaŋbaŋ) ont systématiquement *wḍihan*, III (Juruŋan) et IV (Taragal) ont non moins systématiquement *wdihan*. Ces deux dernières ont également des graphies telles que *mataṇda, piṇda*. On remarquera que dans tous ces exemples le *da* est un *pasaŋan* ou lettre souscrite, mais on ne saurait évoquer ce fait contre l'hésitation dans l'orthographe puisque l'inscription III a d'autre part les graphies *laṇḍuk, 'uṇḍahagi*, etc., où le *ḍ* rétroflexe est bien noté. On comparera pour la date exacte des quatre inscriptions citées ici, encore inédites, et qui sont du dernier quart du IXᵉ siècle EC., notre *Liste* de *EEI*, III, nº A. 38, 39, 40 et 53, ainsi que les numéros correspondants de *EEI*, IV, p. 32-46.

[3] Dans le cas de *dā hyā guru* de l'inscription du parasol d'argent du 19-III-843 EC. à côté du plus usuel *ḍā hyā guru* que l'on trouve par exemple dans les deux inscriptions de Pasiṇḍon du 14-VIII-914 EC., il faut bien reconnaitre que, ces documents étant extrêmement soignés, une erreur du graveur n'est guère probable. Le serait-elle, qu'elle nous révélerait une hésitation dans la prononciation, ce qui est justement le point à noter.

Disons à ce propos que c'est par erreur que l'on trouve « *Ḍang* » dans notre *Liste* (*EEI*, III, 31, nº A. 15, dernière colonne). C'est *Daŋ* qu'il faut lire ainsi qu'il y a dans la transcription du texte dans *EEI*, IV, 20. On sait que cette particule *Ḍaŋ* se trouve à Java dans l'inscription en vieux malais de *Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis* du 7-V-827 EC. dont nous reparlerons dans la troisième partie du présent article.

[4] Il y a cependant un certain nombre de doublets, même à l'époque actuelle. Citons en javanais moderne *daləm* « à l'intérieur » qui est aussi la forme honorifique de *omah* « maison » à côté de *ḍaləman* « intestins », la même alternance existe d'ailleurs en vieux javanais où *ḍalamman* est attesté dans une inscription originale du 12-VII-919 EC. Cf. *EEI*, III, nº A. 97 et, pour le passage où ce mot apparait, *Kawi-Oorkonden* de Cohen-Stuart, transcription, p. 6, inscr. I, plaque III, ligne 19, avec une reproduction de l'original dans le volume de fac-similés.

Citons encore *ḍarah* « sang » qui est poétique et dialectal pour la forme standard *rah*, à côté de *darah* « de sang noble »; la forme poétique *uḍā* à côté de la forme usuelle *wudā* « nu », déjà attestée en vieux javanais, et enfin *laṇḍəp* « pointu, aiguisé » à côté de *landəp* qui est un nom de plante et désigne en outre le deuxième wuku, lequel est d'ailleurs en relation avec les armes. Cf. pour plus de détails sur ce dernier point, *EEI*, V (*BEFEO*, XLIX), 29, surtout la note 8.

accompli au début de la période épigraphique, soit au début du IXe siècle EC. (1). Cependant, certaines formes en *ḍ* ont subsisté sporadiquement dans la littérature ancienne et, jusqu'à nos jours, dans des formes dialectales modernes, dans la langue poétique appelée *kawi*, ainsi que dans d'assez nombreux toponymes (2).

Il est enfin important de noter que les mots d'origine sanskrite n'ont pas été soumis à cette évolution, ni à celle du *ḍ*, ni à celle du *r*, ce qui est un signe très net de la position spéciale du sanskrit par rapport au javanais en tant que langue livresque et de la probabilité que les changements phonétiques typiques du javanais ne jouaient déjà plus au moment de l'indianisation (3).

En balinais, ainsi que nous l'avons fait déjà remarquer ailleurs (4), la dentale [d] a disparu de la prononciation actuelle qui ne connaît plus que la rétroflexe [ḍ], quelle que soit la graphie adoptée. Il en est de même de la sourde correspondante, prononcée uniformément [ṭ] (5).

---

(1) Type *ular* « serpent » > VJ *ulā* > JM *ulå*; (*h*)*ilir* « couler » > VJ (*h*)*ilī*); *tarum* « indigo », passant à *tom*, la diphtongue apparaissant après l'amuissement de l'*r* dans **taum* ne pouvant se conserver en javanais. On pourrait multiplier les exemples.

(2) De ces formes représentant des stades divers de l'évolution phonétique, certaines se sont différenciées en langue moderne, donnant naissance à des doublets, d'autres se sont conservées dans la langue littéraire ou même seulement dans la langue poétique; d'autres encore sont à considérer comme dialectales (par rapport à la langue de Surākartā prise comme norme); un certain nombre enfin ont disparu et ne se rencontrent donc plus qu'en vieux javanais.

Sans entrer dans le détail des différents sens de chacune de ces formes, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin, citons en exemple :

Vieux javanais *ḍakət* « limitrophe », à côté de *rakət* « masque » et aussi « proche », « qui touche à... »; en javanais moderne seulement *rakət* « qui touche à... »; cf. malais et indonésien moderne *dəkat* « proche »;

VJ *ḍatəŋ* « venir » à côté de *ratəŋ* « réussi », « terminé » (litt. « arrivé à son terme »), « cuit à point »; JM *ḍatəŋ* « venir (poli) » et *ratəŋ* (litt. et dialectal) « bien cuit »; cf. M-IM *dataŋ* « venir »;

VJ *ḍiri* « être debout » et JM *ḍiri* « plein de soi, vain » et JM poétique *ḍiri* « soi-même » à côté de la forme phonétiquement plus évoluée *ḍewe* « soi-même » en JM courant; cf. M-IM *diri* « soi-même »;

VJ (*h*)*aḍəp* « devant » à côté de (*h*)*arəp* « désir », etc. (ce qui est devant soi); JM *aḍəp* « devant », « en face », à côté de *arəp* « vouloir », « désirer »; cf. M-IM *hadap* « devant »;

VJ *aḍi*(*k*) à côté de *ari* « frère » ou « sœur » (plus jeunes); JM *aḍi*, même sens, en langue littéraire *ari*, même sens (il existe aussi un mot *adi*, mais il s'agit d'un terme d'emprunt d'origine sanskrite, sans rapport étymologique avec *aḍi*/*ari* indonésien); cf. M-IM *adi*(*k*), même sens;

VJ *ḍyam* « se taire », « rester sans bouger »; JM dial. *ḍiyəm* « rester sans bouger »; JM poétique *riyəm* « aimable, calme, agréable » (en parlant du regard, la mobilité du regard étant considérée de mauvais ton); cf. M-IM *diam* « se taire », « rester tranquille »; et beaucoup d'autres exemples.

Il va sans dire que nous ne pouvons en aucune façon donner ici un exposé de cette question qui est loin d'être simple car, en javanais littéraire moderne, il faut tenir compte de la possibilité de termes malais introduits à date relativement récente. Nous n'avons eu pour but ici que de donner une idée de la façon dont le problème se pose.

Parmi les toponymes, citons le nom du plateau du *Ḍiyeŋ* (orth. adm. Diëng) dont la forme épigraphique, attestée dès le IXe siècle EC., est *Ḍi Hyā; Kəḍu; Kaḍiri* (*Kəḍiri*); *Campur Ḍarat*, etc.

(3) Dans ce cas, les formes non évoluées restées en usage seraient à considérer comme des survivances ou des dialectismes. Il va de soi qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse de travail et que le problème est beaucoup plus complexe. On ne saurait être trop prudent.

(4) Voir *EEI*, V, in *BEFEO*, IL, 1957, § 43, p. 13.

(5) Une des raisons que l'on peut faire valoir contre la rétroflexion du *d* malais est que si elle était réelle, on devrait en trouver la contrepartie dans l'existence d'une sourde rétroflexe, ce qui est le cas à Java et à Bali. Or, Kern qui admettait que le *d* était cérébral, n'a jamais dit qu'il en était de même pour le *t* et il est évident que seule la dentale sourde existe en malais.

Il est impossible de savoir à quelle date exactement cette cérébralisation balinaise s'est produite, mais elle correspond en tout cas à une recrudescence d'influence javanaise et est donc relativement tardive [1].

Ce qui a suggéré à H. Kern son opinion semble être le fait — qu'il cite —, qu'à une époque récente, lorsqu'on emploie les aksara javanais pour écrire le malais (comme le Susuhunan de Surâkartâ le faisait à certaines occasions avant la dernière guerre mondiale), on emploie systématiquement l'aksara ꦝ *ḍå* pour rendre le *da* malais. Mais ce fait purement javanais a une autre raison d'être, croyons-nous. Le ꦢ javanais (graphiquement la dentale sonore du sanskrit = द *da*), de même que les autres occlusives sonores ꦒ *gå*, ꦗ *jå* et ꦧ *bå*, sont en fait devenues des sonores fortes, ou mieux des mi-sonores, ayant une certaine analogie avec les phonèmes correspondants de l'allemand ou du chinois du Nord (*kouo-yu*) [2].

Les oppositions graphiques *t/d*, *p/b*, *k/g*, *c/j* sont donc phonétiquement parlant [t/d̥], [p/b̥], [k/g̊], [tś/d̥ź̥] [3]. C'est justement pour pouvoir rendre le *d* malais par un signe exprimant une sonore qu'on se sert en javanais moderne du ꦝ *ḍå* qui est une véritable sonore, l'aksara ꦢ *då* n'étant alors pas employé [4]. Bien que pour des raisons différentes, on constate un phénomène analogue dans l'orthographe en aksara du soundanais, langue où les rétroflexes

---

(1) À Bali, seul le *da* (c'est-à-dire le signe désignant la dentale sonore) est employé dans les inscriptions en vieux balinais pour les mots d'origine indonésienne. Les documents s'étendent de la fin du IXe siècle jusqu'à la fin du Xe siècle EC. On trouve donc à cette époque non seulement les mots typiquement balinais *di*, *da*, *°ida*, *dañər*, *rayădikit*, etc., mais aussi, pour des termes communs au balinais et au javanais, *dpa*, *datu*, *rayădmit*, etc. Cependant, avec la généralisation de l'influence javanaise à partir du XIe siècle EC., les formes *ḍpa*, *ḍatu*, *rayăḍmit*, etc., finissent par être seules employées, le vieux javanais prenant d'ailleurs la place du vieux balinais dans les documents à quelques exceptions près. Voir, pour le texte de ces inscriptions balinaises, Dr R. Goris, *Prasasti Bali*, I, Bandung, 1954; II, Bandung, 1954, avec dix planches.

Ces quelques remarques n'ont pas d'autre prétention que celle de donner une idée du sujet. Nous y reviendrons plus en détail en étudiant les variations graphiques des anciennes inscriptions javanaises et balinaises.

Cf. d'un autre point de vue De Casparis dans *PI*, II, 208, note 8. Nous reprendrons ses arguments ailleurs.

(2) Sauf lorsqu'elles sont précédées de la nasale homorganique, que celle-ci soit notée par l'écriture ou non. La majorité des grammaires ne dit mot de cette particularité qui est pourtant ce qui frappe le plus dans la prononciation du javanais, comparée à celle du malais ou du soundanais.

Il y aurait des recherches à faire sur la nature exacte des mi-sonores suivant les différents dialectes, l'impression acoustique étant évidemment insuffisante. Mais il faut attendre pour cela que la dialectologie du javanais soit plus avancée.

(3) Nous employons pour les mi-sonores le cercle souscrit ou suscrit avec la valeur qui lui est attribuée par les auteurs de la transcription phonétique adoptée dans la 2e édition du *Chinese Course* du Linguaphone Institute (vol. I). D'autres auteurs emploient comme on sait les petites capitales.

On notera que la *c* javanais n'est, phonétiquement parlant, ni [t'], ni [tš], mais [tś]. Il en est de même pour le *j* qui n'est donc ni [d̥], ni [d̥ž̥], mais [d̥ź̥]. Il s'agit donc d'une variété d'affriquées sifflantes mi-chuintées, l'élément chuintant semblant avoir tendance à s'effacer.

(4) C'est pour la même raison, croyons-nous, que des mots venus dans la langue par le néerlandais parlé, tels que *adel* « noblesse », *das* « cravate », *dynamo* « dynamo », *resident* « résident (fonctionnaire) », etc., sont écrits en javanais *aḍəl*, *ḍasi*, *ḍinamo*, *resiḍen*, etc. Le *d* néerlandais n'étant pas une rétroflexe, mais une véritable sonore (sauf à la finale), il est évident que l'emploi du ꦝ *ḍå* s'explique par le fait que, pour la notation de ce phonème néerlandais, la sonorité a pris le pas sur le point d'articulation.

Cette occlusive sonore du néerlandais est bien décrite comme une « apico-alvéolaire » (*tongpunt-tandkas*, cf. L. Kaiser, *De Spraak*, in *Nederlandsch Leerboek der Physiologie*, VII, p. 95), terme que d'autres auteurs emploient également pour décrire le *d* anglais (par exemple, Bertil Malmberg,

sont inconnues, mais où le signe ꦝ est aussi seul utilisé, bien que la prononciation soit une simple dentale, toujours sonore et non mi-sonore comme en javanais [1].

Une autre raison, dont il est difficile de dire si elle a joué un plus grand rôle ou non dans l'adoption de la graphie *ḍ* pour le *d* malais, est que la

---

La Phonétique, Paris, 1954, p. 49). Nous n'avons pas qualité pour discuter des questions de terminologie phonétique, mais il est évident que le *d* néerlandais n'est pas, du point de vue de l'impression acoustique, identique au *d* anglais et qu'il doit donc y avoir une différence dans le point d'articulation, celui-ci étant dans le premier cas moins en arrière que dans le second.

On notera d'ailleurs qu'un autre phonéticien (M. Grammont dans son *Traité de phonétique*, Paris, 1933, p. 47-48 et 50), appelle les *t* et *d* anglais des *prépalatales* et déclare, en ce qui concerne les *alvéolaires*, que l'« impression acoustique reste la même » que celle des *dentales*.

Si une qualité quasi-rétroflexe du *d* néerlandais était la raison de sa transcription par l'aksara ꦝ *ḍå*, le même phénomène aurait dû se produire pour celle du *t* (cf. le cas des mots anglais passés en hindi où les *t* aussi bien que les *d* sont notés au moyen de rétroflexes ट *ṭa* et ड *ḍa*). Or, ce n'est pas ce qui arrive : les mots néerlandais contenant la sourde *t* comme *ticket, taxi, ton* « tonneau », etc., sont écrits et prononcés *tiket, taksi, toŋ*, donc avec la dentale ꦠ *tå* et non avec la rétroflexe ꦛ *ṭå*.

D'autre part, nous avons déjà fait remarquer plus haut que les occlusives javanaises *g, j, d* et *b* sont de simples sonores lorsqu'elles sont précédées de la nasale homorganique. Or, parmi les emprunts au néerlandais contenant le complexe *-nd-*, on constate deux cas : ce complexe néerlandais est transcrit tantôt *-nd-* tantôt *-ṇḍ-*, la différence de traitement semblant être en rapport avec la date de l'emprunt. Dans les mots entrés dans la langue à date ancienne, on a *-nd-*, par exemple dans *pandəl* (< *vaandel*) « drapeau, étendard » ; *pandəlar* (< *kandelaar*) « candélabre »; *ondərḍestrik* (< *ondər-district*) « sous-district »; *bendər* (< *binder*) « relieur », etc. D'autres, dont l'emploi en javanais date de quelques décades au plus, ont *-ṇḍ- : koṇḍisi* (< *conditie*) « condition »; *aṇḍil* (< *aandeel*) « action (dans une société) »; *iṇḍəkos* (< *in de kost*) « pensionnaire (dans une famille) »; *pərpoṇḍiŋ* (< *verponding*) « impôt foncier », etc., tandis que certains termes connaissent les deux formes, tel *bendər* et *beṇḍər* transcrivant le néerlandais *bunder* « hectare ».

Il semble que, le complexe *-nd-* étant en javanais purement sonore, on n'a pas eu besoin de recourir à la rétroflexe pour rendre cette sonorité (à l'inverse de ce qui se passait pour le *d* non précédé de la nasale), au moins à l'époque ancienne. En ce qui concerne les termes récents, en *-ṇḍ-*, il est probable qu'il s'agit en réalité de mots repris au malais ou indonésien moderne, qui aura été l'intermédiaire entre le néerlandais et le javanais, ces emprunts étant alors faits au malais écrit et non au néerlandais parlé, d'où la transcription automatique du *-nd-* malais par *-ṇḍ-* javanais, de même que dans le mot *pəṇḍekar*, cité au début de cet article (p. 2, note 1) qui est un emprunt au malais *pəndekar*.

Nous ne prétendons naturellement pas avoir épuisé le sujet, car, dans un examen quelque peu complet du traitement des occlusives sonores dans les mots d'emprunt, il faudrait aussi tenir compte des termes d'origine portugaise et de ceux d'origine perso-arabe. Nous ne pouvons cependant aller plus loin dans cette note déjà trop longue.

Les faits rapportés ci-dessus, en particulier l'absence de parallélisme dans le traitement de la sourde et de la sonore néerlandaises, ainsi que celui du complexe *-nd-* dans les termes entrés par la langue parlée dans le javanais, ne nous semblent pas rendre plausible d'autre explication que celle que nous avons donnée au début de cette note, c'est-à-dire que c'est le souci de représenter la dentale sonore du néerlandais par une véritable sonore qui a conduit les transcripteurs à choisir le *ḍ* javanais, sauf dans les cas où cette sonorité s'était conservée intégralement dans la dentale javanaise, ce qui arrive dans le complexe *-nd-*.

Signalons pour terminer une opinion opposée du professeur C. C. Berg dans *TBG*, 81, 1941, p. 127-130, qui cite le Dr Prijana. Le prof. Prijana a par ailleurs, dans un article récent, décrit le *d* malais (mais pas le *t*) comme une *supradentale*, terme qui est quelquefois employé comme synonyme de cérébral ou rétroflexe. Cf. *Bahasa dan Budaja*, II, 1953-1954, n° 1, p. 53, n. 2. Nous y reviendrons à une autre occasion.

[1] En javanais, l'opposition *d/ḍ* phonétiquement [d̪/ḍ] est, on vient de le voir, pertinente, bien qu'elle ne soit pas très productive. En dehors des exemples déjà cités ci-dessus (p. 7, note 4) où il s'agissait de mots remontant à une racine commune, citons encore les termes suivants qui ne peuvent guère avoir la même origine : *wədi* « avoir peur » en face de *wəḍi* « sable »; *dəgdəgan* « debout, dressée » et *ḍəgḍəgan* « être rempli de frayeur à cause d'un danger qui semble imminent » ou « avoir le cœur battant d'appréhension », etc.

langue poétique (*kawi*) et les dialectes connaissent encore un assez grand nombre de mots qui ont la forme des mots malais correspondants, sauf que la dentale sonore est écrite et prononcée en rétroflexe. Il se peut que cette équivalence, évidemment reconnue, ait pu faire adopter le même principe, systématisé, pour l'emploi des aksara javanais en malais [1].

Donc, sans vouloir en aucune façon discuter ici la prononciation du toponyme « Kedah » que le traducteur des *Merveilles de l'Inde* retrouvait dans la transcription arabe كله *kalah* et à propos de laquelle la note de H. Kern a été rédigée [2], nous noterons seulement ici que le *d* malais n'est pas une rétroflexe, au moins dans la prononciation soumatranaise, qu'il ne semble l'avoir jamais été, et qu'il ne faut donc pas s'attendre à le voir transcrit en chinois par *l*, ni d'ailleurs par *j* ou *c'* comme le sont assez régulièrement les *ṭ* et les *ḍ* du sanskrit [3].

Après cette digression qui, nous l'espérons, n'aura pas été inutile, nous pouvons revenir à notre sujet. Rappelant que la restitution *Rakryān* pour *lo-ki-lien* est inattaquable, nous pouvons établir que, dans le texte qui nous occupe ici, il faut faire la coupure *après* 傑 *kie* et non *avant* [4]. Dans ce cas, 司 馬 傑 doit être la transcription d'un autre titre javanais dont les deux premiers caractères auront été choisis parce qu'ils rendaient, non seulement les sons de l'original, mais aussi son sens, au moins d'une façon approximative.

En effet, si 馬 *ma* est usuel dans les transcriptions, il n'en est pas de même de 司 et de 傑 qui semblent inconnus dans cet emploi. Du moins, nous ne pouvons les trouver ni dans la *Méthode* de Stanislas Julien [5], ni dans les *Deux Lexiques* du professeur Bagchi [6], ni dans le *DCTB* de Soothill et Hodous [7] pas plus que dans nos propres notes.

Le caractère 司 *sseu*, de par sa prononciation ancienne et la valeur de caractères homophones, ne peut valoir que *si* en transcription, mais comme il s'agit d'un mot indonésien, on n'oubliera pas la possibilité d'une valeur de *pəpət*, soit *sə* [8].

Quant à la syllabe transcrite 傑, des caractères homophones 揭, 竭 et 羯 qui se prononcent tous trois *kie* à l'heure actuelle, valent respectivement en transcription *ga/ka*, *ka/ga* et *ka* [9]. Les valeurs théoriques de transcriptions des trois

---

(1) Cf. plus haut la note 2, de la p. 8.

(2) On oublie trop souvent que les transcriptions des voyageurs ne sont pas forcément faites sur la langue originale. On en a différents exemples en particulier dans les toponymes de l'Indonésie. Sur la question fort embrouillée des transcriptions de « Kedah », voir nos quelques remarques dans *BEFEO*, XLVIII, 666-668. Nous espérons reprendre ailleurs cette question d'une façon plus approfondie.

(3) Citons au hasard 茶 吉 尼 *tch'a-ki-ni* transcrivant *Ḍākinī;* 達 羅 毗 茶 *ta-lo-pi-tch'a* pour *Drawiḍa* et 矩 吒 *kiu-tcha* pour *kuṭa.*

(4) Dans leur traduction du *Tchou fan tche* (p. 76), Hirth et Rockhill ainsi que M. Fong Tch'eng-kiun dans sa récente édition ont bien séparé les deux titres, mais aucun d'eux ne propose une explication quelconque pour le premier.

(5) Stanislas Julien, *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanskrits. . .*, Paris, 1861.

(6) P. C. Bagchi, *Deux Lexiques sanskrit-chinois*, I, Paris, 1929; II, Paris, 1937.

(7) Soothill et Hodous, *Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London, 1937. Le caractère 傑 ne se trouve pas non plus dans le *Erklärendes Wörterbuch zum Chinesischen Buddhismus* de Hackmann et Nobel. On y rencontre bien l'homophone quasi homographe 揭, mais seulement en valeur de traduction et non dans une transcription. Rien non plus dans S. Lévi, *Mahāmāyūrī*, in *JA*, 1915, I.

(8) La prononciation ancienne de 司 est *si* (cf. Karlgren, *Grammata Serica*, série 972 *a*). Le caractère 死 avait la même prononciation (série 558 *a*). Cf. aussi Bagchi, *Deux Lex.*, II, 408.

(9) Cf. Bagchi, *Deux Lex.*, II, 397.

caractères sont donc **simaka*, **səmaka* ou encore **simaga*, **səmaga*, ces deux dernières ayant plus de chance, étant donné que la prononciation ancienne de 傑 présente une sonore aspirée [1].

Or, les valeurs théoriques données ci-dessus rappellent immédiatement un titre courant dans les anciennes chartes javanaises. Il est cité la plupart du temps après celui de *Rakryān*, auquel il paraît inférieur, mais il semble dans certains cas désigner des fonctionnaires d'un rang égal à certains *Rakryān*. Il s'agit de *Saməgat*, variante — probablement contraction — de *Saŋ Paməgat* [2].

Nous ne pouvons nous étendre ici sur l'origine de ce terme qui devra être étudié avec les nombreuses désignations de fonctionnaires dans les documents épigraphiques javanais. Nous nous contenterons de noter qu'il s'agit d'un dignitaire de rang élevé, qui apparaît dès 821 EC. sous la graphie *Sā Pamgət* [3], alors que *Paməggat* est attesté l'année suivante [4]. Quant à *Samgat* qui est la graphie la plus usuelle, on la trouve au moins dès 856 EC. [5].

Du point de vue phonétique, l'équivalence chinoise, à interpréter **səmagat*, ne nous semble guère laisser de place au doute. Même le *-t* de la dernière syllabe du terme javanais se trouve représenté dans la transcription chinoise et celle-ci pourrait donc dater d'une époque où le *-t* final du caractère 傑 était encore audible [6].

Le seul détail que l'on pourrait éventuellement invoquer contre cette transcription chinoise est que la première syllabe représente un *pəpət* que l'on ne rencontre dans aucune des variantes connues de ce terme. Mais la plupart du temps les inscriptions — de même que les actes de chancellerie ou notariés dans tous

---

(1) La *Gram. Ser.* donne en effet *g'i̯ăt* comme prononciation ancienne de 傑 (série 284 *b*). Les caractères suivants, actuellement homophones, se prononçaient en chinois ancien selon Karlgren :

揭 (série 313 *n*) *g'i̯ăt*, *ki̯ăt* et *k'i̯ăt*;

竭 (série 313 *r*) *g'i̯ăt*;

搩 ne se trouve pas dans la *Gram. Ser.*

(2) Cf. nos *Epigraphische Aantekeningen*, VIII, in *TBG*, 83, 1949, 23, note 1 et aussi *EEI*, IV, 154, continuation de la note 5 de la page 153.

Citons simplement à titre d'exemple, avant de reprendre la question dans une étude spéciale, qu'en 934 EC. (cf. *EEI*, IV, 106, ligne *f*) on trouve un *Rakryan Kanuruhan*. En 991 EC. (*OJO*, LVII, p. 119, lignes 6 et 7 du texte) une inscription nous parle d'un *Samgat Kanuruhan* et en 1030 EC. (*OJO*, LX, p. 129, ligne 3 du texte) réapparaît le *Rakryan Kanuruhan*.

En outre, si les *Rakryān* sont normalement cités avant les *Saməgat*, c'est quelquefois l'inverse qui a lieu, au moins pour certains d'entre eux. On voit que si les deux titres sont en soi distincts, ils semblent avoir eu, dans certains cas, une valeur à peu près égale du point de vue hiérarchique.

(3) Stèle de Kamalagi du 30-IV-821 EC. Cf. *EEI*, III, n° A. 8 et *EEI*, IV, 18. On trouvera une transcription complète de Goris dans *De inscriptie van Koeboeran Tjandi* in *TBG*, 70, 1930, 157-170. De Casparis a publié quelques corrections à cette transcription dans ses *PI*, I, 126-127.

(4) Stèle de Huwuŋ où seule l'année 744 Śaka = 822 EC. est indiquée. Cf. *EEI*, III, n° A. 12 et *EEI*, IV, 240-241 où le texte a été publié ainsi que De Casparis dans *PI*, I, 128-130.

(5) Stèle de Śiwagərha de 778 Śaka = 12-XI-856 EC. Cf. *EEI*, IV, 24, ligne 43 du texte. Cette importante inscription vient d'être publiée intégralement et traduite par De Casparis dans *PI*, II, 311-316. La graphie *Samgat* est à interpréter *Saməgat*. On trouve encore *Saməggat*, valant également *Saməgat* (charte de Guntur, cf. *EEI*, III, 51, n° A. 85) et, plus rarement *Samgət* (= *Saməgət*) par exemple dans la charte de Gəwəg du 14-VIII-933 EC. (cf. *EEI*, III, n° A. 117 et *EEI*, IV, 57, fin de la ligne 6).

(6) Il l'est d'ailleurs encore dans les parlers du Sud : Amoy *kiat*. Il ne faudrait toutefois pas pousser ce point trop loin, car le 佶 utilisé dans la transcription de *Rakryān* a aussi originairement un *-t* final (cf. *Gram. Ser.*, série 393 *k* : *g'i̯ĕt*). Ce caractère est d'ailleurs peut-être employé ici à la place de 吉 (série 393 *a*) qui se prononçait *ki̯ĕt*. Les deux se prononcent en Amoy encore *kiat*.

les pays — sont archaïsantes, aussi bien dans la langue que dans la graphie, et c'est par accident pourrait-on dire qu'apparaissent des formes plus proches de la réalité vivante. Des variantes **səmagat* ou **səməgat* (éventuellement **səməgət*) ne sont certainement pas exclues [1]. D'ailleurs, l'intention évidente du transcripteur d'employer un terme chinois désignant un titre bien connu de fonctionnaire de son pays, lui a peut-être empêché de choisir les caractères les plus adéquats pour rendre les sons de l'original.

On peut en outre faire remarquer que la seule forme malaise épigraphique qui soit connue de ce terme et qui ne date que du XIIIe siècle EC. est *Samagat* [2].

Or, une telle graphie, en prononciation courante, ne peut donner que **səmagat*, de même que *nagara* > *nəgara*, *Malayu* > *Məlayu*, etc.

On voit que vraiment rien ne s'oppose à la valeur phonétique de la transcription chinoise [3] et que la leçon du *TchFTch* qui nous la fournit est certainement correcte. Les doutes exprimés à son endroit par Pelliot ne sont donc pas fondés [4].

En ce qui concerne l'équivalence sémantique que le transcripteur chinois avait sans aucun doute présente à l'esprit en choisissant pour les deux premières syllabes un terme aussi connu que 司 馬, il s'agit probablement d'une approximation, le sens de ce titre ayant beaucoup varié au cours de l'histoire de Chine. Comme rien dans les inscriptions javanaises ne suggère un rapport quelconque du terme *Saməgat* avec les armes (certains auteurs ont voulu, pour des raisons étymologiques, y voir un fonctionnaire juridique, ce qui est possible, mais devra être

---

(1) C'est ainsi que, à côté des formes *rake*, *rakai* et *rakryān* qui sont les seules normales dans l'épigraphie, on trouve à Bali une fois *rəkai* dans la charte de Turuńan I B (cf. notre *Liste* de *EEI*, III, nº D. 32) du 21-III-1050 EC. (cf. pour le passage donnant cette variante, Van Stein Callenfels, *Epigraphia Balica* = *VBG*, 66, fasc .3, VII, 2e inscr., 1re ligne de la page 23). On trouve de même, encore à Bali, *rəkryan* (cf. Stutterheim, *Oudheden van Bali*, I, 69, inscr. *o* et fig. 33) dans une légende se trouvant sur une statue. Le millésime est perdu, mais ce document date de la même période (voir à ce sujet Goris dans *Prasasti Bali*, I, 20, nº 411). À Java enfin, on trouve une seule fois également, *rəke* dans la charte de Kubukubu du 17-X-905 EC. mentionnant une expédition à Bali (voir le passage en question dans *EEI*, III, 46, note 2).

De telles variations graphiques qui apparaissent sporadiquement dans les documents épigraphiques permettent d'envisager, déjà pour la période ancienne, l'existence d'une prononciation courante à côté de celle que représente la graphie usuelle des inscriptions qui pouvait probablement se conserver dans le style châtié comme cela a lieu en javanais moderne. Et ceci vaut en particulier pour le ţimbre de la voyelle à l'antépénultième. Il est donc fort possible qu'à Java, la graphie *Samgat* ait pu se prononcer déjà à cette époque *Səməgat* dans la langue parlée.

(2) Il s'agit de l'inscription de Dharmmāśraya du 22-VIII-1286 EC. (cf. *EEI*, IV, 100, ligne 4 *a*), rédigée en malais mais envoyée comme on sait au roi de Malāyū par le roi de Java Kərtanagara.

(3) Le 宋 會 要 *Song houei yao* ne donne pas le passage sur les fonctionnaires, mais le terme 司 馬 傑 apparaît trois fois dans une énumération des titres et noms des envoyés de 三 佛 齊 *San-fo-ts'i* venus le 6-II-1157 EC. apporter le « tribut » à la Cour de Chine. Ce passage ne se trouve ni dans le *Song Che*, ni dans le *WHTK*, ni dans le *TchFTch* et semble avoir passé inaperçu jusqu'ici. Nous l'étudierons à une autre occasion, car il fournit divers anthroponymes que l'on peut peut-être restituer. Cf. *Song houei yao tsi kao*, Chang-hai, 1957, p. 7863 (蕃 夷 七, 48 *a*).

Il est de toute façon intéressant de voir le terme 司 馬 傑 attesté avec la même orthographe, un siècle et demi après sa première apparition dans les sources chinoises, mais plus d'un siècle avant qu'on ne le trouve à Soumatra même.

(4) Cf. *Deux It.*, 311. Il est vrai que pour Pelliot, qui coupait après *sseu-ma*, le mot *kie-lo-ki-lien* ne pouvait que paraître suspect.

vérifié), il est probable que l'auteur chinois a seulement eu en vue un sens vague de « fonctionnaire d'un rang élevé » [1].

C'est en tout cas bien ce qu'il faut comprendre, car le texte chinois précise que ces fonctionnaires sont à comparer aux 宰相 *tsai-siang* de Chine qui sont des « Grands Ministres » [2] et, cités immédiatemnet après les fils du roi, il s'agit bien des plus hauts dignitaires du royaume, ce que les documents javanais confirment pleinement d'ailleurs, les *Rakryān* et les *Saməgat* y venant toujours en tête des autres fonctionnaires.

Étant donné que l'expression *Saməgat-Rakryān* n'est jamais employée telle quelle en vieux javanais et qu'elle ne semble guère plausible, il faut évidemment séparer les deux titres. Le nombre de quatre *Rakryān*, indiqué par le *WHTK* et le *Song Che* désigne les quatre dignitaires principaux à l'époque, ce qui correspond aux données de certaines inscriptions, en particulier sous Pu Siṇḍok. Dans d'autres cas, les nombres « trois » et « cinq » sont mentionnés expressément pour les dignitaires les plus élevés [3].

Combinant les deux versions que nous ont laissées les sources chinoises, on peut proposer la traduction suivante :

« ... Les trois fils du roi font fonction de Vice-Rois. Il y a comme fonctionnaires des *Saməgat* [et] quatre *Rakryān* qui administrent conjointement les affaires du royaume tout comme les Grands Ministres de Chine. »

Le manque de date pour ces données devrait théoriquement nous forcer à les situer sans plus de précision entre 960 et 1279 EC., soit pendant les trois siècles qui représentent la durée de la dynastie des *Song*. En fait, l'importance donnée ici aux *Rakryān* et aux *Saməgat* permet de supposer qu'il s'agit plutôt du début

---

(1) Le titre 司馬 a eu en effet des emplois très variés au cours de l'histoire. Dans le *Li ki* cette expression désigne un des 五官 *wou kouan* « Cinq Ministres d'État » dans la traduction de Couvreur (I, 88). Il s'agit du Ministre de la Guerre.

Sous les Han Antérieurs, le 司馬 est l'un des 三公 San Kong (cf. *Han chou pou tchou*, k. 19 上, p. 229 (3 *b*) de l'éd. de la YWYChK), terme que le professeur 曾珠森 Tjan Tjoe Som rend par « the three Ducal Ministers ». Il s'agit encore de l'équivalent d'un Ministre de la Guerre. Le *Po Hou T'ong* explique d'ailleurs pourquoi le mot 馬 « cheval » est employé dans ce titre au lieu du mot 兵 « armes » (cf. Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung*, II, 1952, 410 et 411, § *g*).

Le titre est donné plus tard à des fonctionnaires civils travaillant dans des administrations militaires. C'est ainsi que sous les Wei Septentrionaux (494-534 EC.) par exemple, il désigne, dans la terminologie adoptée par M. E. Balázs, un « administrateur supérieur » de diverses unités militaires provinciales. Voir de cet auteur, *Le Traité économique du « Souei Chou »* (TP, 42, 1953), note 62, p. [79] 191 et aussi l'Appendice 2, p. [154] 266.

Sous les T'ang (618-907 EC.), selon la terminologie de M. Des Rotours, le 司馬 est de même un « administrateur supérieur », cette fois de la Maison d'un Prince proche parent de l'Empereur (cf. *Traité des Examens*, p. 22). Le lien avec les forces armées semble ici avoir complètement disparu.

Sous les Song (960-1279 EC.), le titre a encore été dévalué, car il ne désigne plus qu'un « assistant du chef de bureau » d'une préfecture lorsque celle-ci était d'une certaine importance, ou dans un Gouvernement Général de 1re classe (大都督府 Ta tou tou fou). Voir E. A. Kracke Jr., *Civil Service in Early Sung China*, (Harvard Un. Press, 1953), p. 49, note 135 et aussi p. 232 et 234-235, qui emploie l'expression « assistant office chief » pour traduire 司馬.

(2) Cf. R. des Rotours, *Traité des Examens*, Paris, 1932, p. 3, 5 et 10 et, du même auteur, *Traité des Fonctionnaires et de l'Armée*, Leyde, I, 1947, p. 4.

(3) Il n'y a en effet aucune raison de suspecter que les caractères 四人 ont été insérés par les auteurs du *WHTK* ou du *Song Che*, et il y a tout lieu d'admettre qu'ils font partie du texte original qui aura été abrégé de différente façon par ceux qui l'ont utilisé. On remarquera à ce propos que dans les chartes javanaises, il n'est jamais question du nombre des *Saməgat*, ce qui confirme en quelque sorte que le nombre « quatre » s'applique effectivement aux *Rakryān*.

de la période indiquée, car ces fonctionnaires — au moins d'après ce que l'épigraphie nous suggère — paraissent avoir joué un rôle de premier plan jusqu'à Pu Siṇḍok (929-947 EC.). A partir d'Airlaŋga par contre (1019-*circa* 1045 EC.) et surtout pendant la dynastie dite de Kaḍiri (*circa* 1117-1222 EC.), il semble que ces titres aient une tendance à devenir honorifiques, évolution qui paraît encore plus nette à la période de Majapahit (à partir de 1293 EC.).

Ceci nous permet d'éliminer sans grand risque d'erreur comme date de ces renseignements la fin de la dynastie et même le XIIe siècle EC. On a donc le choix entre la période d'Airlaŋga et celle des successeurs de Pu Siṇḍok. Sans pouvoir fournir d'arguments décisifs, c'est pour cette dernière période que nous penchons. Le fait que les sources chinoises mentionnent après les détails que nous venons d'examiner une «ambassade» de 992 EC. où les envoyés javanais fournirent d'autres renseignements sur leur pays, appuie cette datation, si l'on admet que les données de ces compilations ont été groupées par leurs auteurs dans un ordre chronologique, ce qui n'est pas certain, mais peut être considéré comme probable. Dans ce cas, seule la période des successeurs de Pu Siṇḍok devrait être retenue. On peut de cette façon admettre provisoirement comme date plausible la fin du Xe siècle EC., éventuellement et au plus tard, le début du XIe siècle EC.

Mais les lacunes de nos connaissances sur la période allant de la mort de Pu Siṇḍok à l'avènement de Airlaŋga fait que tout essai d'identification du roi dont les trois fils faisaient fonction de Vice-Rois ne pourrait que rester vain pour le moment.

Il est de toute façon intéressant de constater qu'un nouveau titre javanais transcrit en chinois se révèle être effectivement attesté dans les documents javanais contemporains, ce qui est une preuve de plus de la confiance que méritent en général les sources chinoises. On ne peut que regretter le fait que ce qui est parvenu jusqu'à nous dans les Histoires Dynastiques ou les Encyclopédies ne représente la plupart du temps que de brefs extraits des sources originales qui devaient être beaucoup plus détaillées.

B. 落肩娑婆利 *LO-KIEN-SO-P'O-LI*

Nous avons rappelé dans la première partie de cet article que Pelliot, malgré l'insuffisance des documents javanais à sa disposition et les essais de restitution fantaisistes de Schlegel, avait fort bien vu que le 落佶連 *lo-ki-lien* du *WHTK* et du *Song Che* était une transcription du titre vieux javanais *Rakryān* lequel est — ce que Pelliot ne pouvait savoir — une contraction de la forme phonétiquement plus ancienne *Rakarayān*.

Nous allons étudier ici un autre titre vieux javanais qui nous est fourni dans la relation, enregistrée par le *WHTK* et le *Song Che*, des détails donnés sur leur pays par les envoyés javanais qui furent reçus à la Cour de Chine pendant la dernière lune de la 3e année 淳化 *chouen-houa* [1].

Le texte, identique pour le passage qui nous intéresse ici, dans le *WHTK* et le

---

[1] La 12e lune de la 3e année 淳化 *chouen-houa* va du 27-XII-992 au 23-I-993 EC. et correspond pour Java à celle de Māgha 914 Śaka ainsi qu'il est facile de le vérifier en faisant le compte des mois à partir de la grande stèle de Kawambaŋ Kulwan du 13 śukla de Māgha 913 Śaka = 20 février 992 EC. Pour la date de cette dernière, malheureusement encore inédite, voir *EEI*, IV, in *BEFEO*, XLVII, 1952, 61-62.

Song Che, est : 淳化三年十二月其王穆羅茶遣使… [1] 又言其國王一號曰夏至馬羅夜王妃曰落肩娑婆利… [2].

Il est curieux que les 本紀 *Pen-ki* ou *Annales Principales* ne citent à la 12e lune aucune « ambassade » de Java, mais seulement une du Champa 占城 [3]. Par contre, elles mentionnent bien une « ambassade » à la 8e lune, quoique d'une façon très laconique : 八月… 庚辰闍婆國遣使來貢 soit : « La 8e lune… au jour *keng-tch'en* [= 18 septembre 992 EC.], le royaume de Java envoya un ambassadeur apporter le tribut » [4].

Comme il est peu probable qu'il y ait eu à quatre mois de distance deux « ambassades », il est vraisemblable que la mention à la 8e lune dans les *Pen-ki* se rapporte à l'annonce de l'arrivée des envoyés javanais et celle de la 12e lune à l'audience qui leur fut accordée.

Le précieux 宋會要 *Song Houei-yao*, bien que compliquant légèrement les choses, nous permet cependant de fixer ce détail [5]. Le début de la trop brève *Notice* consacrée dans cet ouvrage à Java (闍婆國) se présente ainsi : 太宗淳化三年八月明州言闍婆國遣使乘大船求貢方物… [6] « La 3e année *chouen-houa* de l'Empereur T'ai Tsong, la 8e lune, le préfet de Ming (= 寧波 Ning-po) fit savoir que Java avait envoyé des ambassadeurs montés sur un grand navire, lesquels demandaient à offrir en tribut des produits de leur pays ».

Vient ensuite la déclaration de l'envoyé concernant le fait que la Chine « a maintenant un véritable souverain » (眞主) et qui est rapportée dans des termes qui diffèrent de ceux que l'on trouve dans le *Song Che* (le *WHTK* n'a pas ce détail). Nous ne nous appesantirons pas ici sur ce passage et ferons seulement remarquer que cette déclaration est enregistrée dans le *SHY* à la 8e lune, alors

---

(1) Nous ne pouvons citer tout le passage, assez long d'ailleurs, car l'étude des anthroponymes qu'il contient nous ferait trop largement dépasser les limites que nous nous sommes assignées ici. Nous y reviendrons dans un prochain article. Le début du paragraphe n'est reproduit ici qu'en raison de la date qu'il fournit.

(2) On trouvera ce passage dans le *WHTK*, éd. des 十通 *Che T'ong* de la Commercial Press, k. 332, p. 2606 *c*.

Dans l'édition des *Vingt-cinq Histoires* de la YWYChK, il se trouve à la page 5844 du *Song Che* (k. 489, 16 *b*). La *PNP* (k. 489, 17 r°), a exactement le même texte.

Le *TchFTch* mentionne cette ambassade de la 3e année *chouen-houa*, mais ne donne aucun détail.

Voir aussi la traduction française du *WHTK* de d'Hervey de Saint-Denis dans *Méridionaux*, p. 500 et celle du *Song Che*, en anglais, de Groeneveldt dans ses *Notes…*, in *VBG*, 39, 1880, p. 18. Celle-ci est d'ailleurs écourtée par endroits, en particulier pour les noms de personnes, bien que rien n'en avertisse le lecteur.

(3) Cf. *Song Che, Pen ki*, k. 5, p. 109 (14 *b*) de la YWYChK et p. 15 r° de la *PNP* : 十二月…己卯占城國王楊陀排遣使來貢 soit : « La 12e lune, …, au jour *ki-mao* (= 15 janvier 993 EC.), le roi du Champa, Yang t'o-pai envoya une ambassade apporter le tribut ». Selon les *Tables chronologiques* de G. Maspero dans son *Royaume de Champa* (Paris-Bruxelles, 1928), ce souverain est le Hariwarmma II des inscriptions. Cf. aussi le même ouvrage p. 128, note 1, où le nom de l'envoyé est indiqué d'après la *Notice* consacrée au Champa dans le *Song Che*, k. 489 (p. 5839 [5 *a*] de la YWYChK). Dans cette note, 巳卯 est à corriger en 己卯.

(4) Cf. *Song Che, Pen ki*, k. 5, p. 109 (15 *a*) de la YWYChK et p. 14 v° de la *PNP*.

(5) Nous nous servons du 宋會要輯稿 *Song houei yao tsi kao* qui est la reproduction en 8 volumes, publiée à Chang-hai en 1957, par la 中華書局 Tchong-houa chou-kiu, de l'édition photo-lithographique en 200 冊 *ts'ö* de 1936.

On trouve dans cet ouvrage beaucoup de détails non consignés dans les autres sources, en particulier sur les objets offerts, avec indication de toutes les quantités. Mais il ne reproduit pas les déclarations des envoyés javanais concernant les titres, etc, de leur pays, de sorte que le passage que nous étudions ici ne s'y trouve pas.

(6) *SHYTsK*, p. 7762 (蕃夷四, 97 *a*, col. 3-4).

qu'elle apparaît dans le *Song Che* à la 12e lune. Il s'agit donc bien de divers renseignements, classés différemment, mais se rapportant à une seule ambassade.

Le texte du *SHY* poursuit : 十二月其使... 等至闕下其貢物... soit : «La 12e lune, leur ambassadeur ..., etc., furent reçus en audience par l'Empereur. Les objets qu'ils apportèrent en tribut étaient ... [1] ».

Mais le *SHY* donne encore d'autres détails sur Java, dans un assez long chapitre qui, à l'inverse du précédent, n'est pas tiré du 永樂大典 *Yong lo ta tien*. On y trouve une relation légèrement différente de cette ambassade : [淳化] ... 三年八月十八日闍婆國遣使婆羅欽乘大舶以方物來貢 avec, en note : 玉海是年八月丁丑闍婆遣使航海修貢十二月至闕下貢 ... [2] «La 3e année [de la période *chouen-houa*], la 8e lune, le 18e jour [= 17 septembre 992 EC.], le pays de Java envoya en ambassade P'o-lo-k'in sur un grand bateau marchand pour apporter en tribut des produits locaux. (Note :) [D'après] le *Yu hai*, en cette année-là, la 8e lune, au jour *ting-tch'eou* [= 15 septembre 992 EC.], Java envoya un ambassadeur qui voyagea par mer pour s'acquitter du tribut. La 12e lune, il fut reçu en audience par l'Empereur. Le tribut consistait en ... »

On voit que les trois sources qui précisent la date de la 8e lune présentent entre elles une différence de quelques jours [3]. Il est curieux qu'aucun de ces documents n'indique le jour précis de l'audience du 12e mois qui a pourtant dû être enregistré quelque part. Car il n'y a aucune raison de croire que cette audience ait eu lieu le jour où est mentionnée l'ambassade du Champa, soit le 15 janvier 993 EC. [4]. Rien ne nous dit en effet que cette dernière ait été reçue par l'Empereur.

On a vu que le passage cité au début de cet article nous fournit un nouveau titre javanais 落肩娑婆利 *lo-kien-so-p'o-li*, que Pelliot mentionne aussi dans ses *Deux Itinéraires*, mais pour lequel il ne propose aucune explication [5]. Il se contente seulement de faire ressortir le peu de vraisemblance des deux hypothèses de Schlegel qui a fait encore preuve ici d'une trop grande imagination. Nous ne nous y arrêterons pas [6].

La valeur de transcription des deux premiers caractères étant **la-kɔan* ou **ra-kyan*, nous croyons qu'il faut les interpréter comme une nouvelle transcription de *Rakryān* où le second *-r-* n'était plus audible, donc **Rakyan*,

---

(1) *SHYTsK*, p. 7762 (*id.*, 97 *a*, col. 4-6). Le passage avant le mot *teng* que nous ne reproduisons pas ici est parallèle à celui du *WHTK* et du *Song Che* que nous avons également omis plus haut (p. 16 et note 1) mais les transcriptions des noms javanais présentent des divergences que nous examinerons de plus près en essayant de restituer ceux-là dans un article spécial.

(2) *SHYTsK*, p. 7846 (蕃夷七, 13 *a*, col. 2-3). Nous ne pouvons vérifier la citation du 玉海 *Yu hai*, cet ouvrage n'étant pas à Djakarta.

(3) Il est probable que les dates indiquées sont celles à laquelle chaque renseignement a été noté, d'où ces différences de quelques jours.

(4) Cf. la note 3 de la p. 16.

(5) Ni Groeneveldt, ni d'Hervey de Saint-Denis n'avaient de leur côté essayé de restituer la valeur de ces caractères.

(6) On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point Schlegel lui-même y croyait, puisque l'une de ses hypothèses prétend expliquer *lo-ki-lien-so-p'o-li* par le malais, alors que pour la seconde, il fait appel au thaïlandais. Ce devrait être ou l'un ou l'autre. On ne voit d'ailleurs pas comment le thaï pourrait expliquer des titres javanais et Pelliot a déjà démontré la fausseté de cette hypothèse dans *Deux It.*, 315. Quant à la restitution qu'il proposait au moyen du malais, on peut dire que «rekkan sehari» (il faudrait *rəkan səhari*) ne saurait être un titre, même d'une épouse de second rang, et si les remarques de Pelliot au sujet de *rəkan* ne sont pas toutes exactes, il est certain que la transcription chinoise ne peut recouvrir une telle expression malaise. Enfin, il s'agit de Java et non de Soumatra ou de la Péninsule malaise.

forme qui représente une prononciation phonétiquement plus usée du titre.

On ne peut en effet penser ici à une graphie chinoise abrégée ou mutilée, car il ne peut rien se trouver entre *ra* et *kyan*. D'ailleurs, si cette forme *Rakyan* est inconnue, semble-t-il, de l'épigraphie [1], elle a dû exister, au moins dans la langue parlée et probablement aussi dans la littérature, car une variante qui en dérive manifestement est attestée aussi bien dans l'épigraphie que dans les textes littéraires en vieux javanais : il s'agit de *Raken* qui se trouve dans une inscription du IXe siècle EC. [2] alors que le *Dictionnaire* de Van der Tuuk en signale l'existence dans le *Bhomakāwya* [3]. En javanais en effet, $i + a$ aussi bien que $a + i$ (ou, avec une autre graphie, *ya* et *ay*) donnent *e*, de même que $u + a$ et $a + u$ (ou *wa* et *aw*) passent tous deux à *o* [4].

Si Karlgren a raison de ne donner la valeur *kian* pour 犍 qu'au chinois archaïque et que la prononciation *kien* était déjà celle du chinois ancien [5], on pourrait rétablir en **rakyen* la prononciation du terme javanais tel qu'il a été compris par le transcripteur chinois, ce qui nous donnerait une forme intermédiaire entre *rakyan* et *raken*. Mais il n'y a pas lieu à vrai dire de vouloir découvrir de tels détails dans une transcription qui est évidemment limitée par les éléments phoniques à la disposition du transcripteur et une forme **rakyen*,

---

(1) On pourrait penser au *Rakya* de l'inscription de Wihāra (cf. notre *Liste*, nº A. 36, dans *EEI*, III, *BEFEO*, XLVI, 37, dernière colonne et *EEI*, IV, *BEFEO*, XLVII, 236). Malheureusement la lecture n'en est pas certaine et devra peut-être être corrigée.

(2) Il s'agit de la stèle de Wukiran, datée de 784 Śaka = 21-I-863 EC. (cf. notre *Liste*, Nº A. 26 dans *EEI*, III, 32-33). Le passage où apparaît l'expression *raken mapatiḥ* est à la ligne 15. Cf. Poerbatjaraka, *Agastya in den Archipel*, Leiden, 1926, p. 46, ligne 2.

(3) Cf. *KBNW*, II, 13 *a*, s. v. *ken*. Dans l'édition de Friederich du *Bhomakāwya* (*VBG*, 24, 1852), on trouve *raken*, entre autres à la p. 67, l. 5 (chant 29, str. 12 *d*). Voir la traduction néerlandaise du professeur Teeuw, Leiden, 1946, p. 106. Le mot *ken*, c'est-à-dire le même terme dépourvu de l'élément honorifique *ra*, est extrêmement courant dans la littérature, par exemple dans le *Pararaton*, où il est la particule unique de quatre personnages : *Ken Aŋrok*, sa mère *Ken Əṇḍok* et ses deux épouses *Ken Ḍəḍəs* et *Ken Umaŋ*. Cf. le *Lexique* de la 2e éd. du *Pararaton* (*VBG*, 62, 1920). Nous avons par ailleurs déjà mentionné dans la première partie de cet article (p. 4, note) l'expression *Ken Apatih* du *Kiduŋ Suṇḍa B*. Le *KBNW*, I, 721 *b*, donne en outre l'expression *Raken Mapatih* attestée on vient de le voir, au IXe siècle EC.

Précisons qu'en javanais, ce *Raken*, bien qu'ayant la même origine étymologique que *Rake* ou *Rakai*, formes très courantes, aussi dans l'épigraphie, n'est pas en rapport direct avec elles, car ces dernières ne sont que des sandhi pour *Raka* + *i*, alors que *Raken* < *Rakyan* < *Rakryān* < *Rakarayān*. Dans son *KBNW*, I, 723 *b* où, en citant *raken*, il renvoie simplement à *rake*, Van der Tuuk n'a pas fait ressortir l'origine différente des deux termes.

(4) Ces évolutions convergentes font que, déjà en vieux javanais, un mot donné peut recouvrir deux formes phonétiquement plus anciennes complètement différentes qui se sont conservées le cas échéant en malais et, de là en indonésien moderne. Nous avons déjà signalé ailleurs (*EEI*, V, in *BEFEO*, IL, p. 17-19, note 6 de la page 17), que le javanais *we* recouvre deux mots anciens parfaitement distincts : *hari* « jour » et *air* « eau » ou « rivière ».

De même, dans le cas qui nous occupe ici, la forme *ken* qui a disparu de l'usage courant moderne et ne se rencontre plus qu'en langue poétique (*kawi*), recouvre d'une part le mot *kain*, conservé sous cette forme en indonésien moderne, qui désigne l'étoffe non cousue que l'on s'enroule autour de la taille — lequel, dans les inscriptions javanaises, ne s'applique qu'à des vêtements féminins —, et de l'autre *ken* < *kyan*, qui n'est qu'une forme acéphale (ou privée de la particule honorifique *ra*) de **rakyan*, titre porté, ainsi que nous venons de le voir, aussi bien par des hommes que par des femmes. Cf. aussi *KBNW*, II, 13 *a*. Dans le sens de « vêtement féminin », on trouve dans les inscriptions à côté de la forme *ken*, la graphie étymologique *kain*. Citons comme exemples de *kain* : *OJO*, XIII, *a* 6 et *b* 5; *OJO*, XVI, l. 7; *OJO*, XIX, *dr*. 13 et 15, etc. Pour *ken* : *OJO*, VII, *b* 8 et 10; *OJO*, XVI, l. 8; *OJO*, XXXVII, *b* 3, etc.

Disons enfin que ces mots n'ont à leur tour pas de rapport étymologique avec le radical *ken*, modification vocalique (actuellement en valeur de forme polie) du radical *kon*, attesté à date ancienne dans l'épigraphie et dont le sens général est « commander, donner des ordres ».

(5) Évidemment à interpréter phonétiquement [kyɛn] et non [tśyɛn] ou plutôt [ḍźyɛn] comme il faut le faire pour la même graphie *kien* dans la transcription française du kouo-yu.

d'après ce que l'on sait de l'évolution phonétique du javanais, ne s'impose nullement. Le seul point qui semble certain est que la forme javanaise transcrite ne comportait plus de *-r-* après le *-k-*. Nous adopterons donc *Rakyan* (1).

En ce qui concerne les trois derniers caractères qui valent en transcription **sa-wa-li* ou **sa-wa-ri*, ils ne peuvent représenter que [*parame*]*śwarī*, le titre sanskrit bien connu, ou, plus exactement, la forme indonésienne [*parame*]*swari*, la dentale *s* correspondant dans une langue indonésienne à la prononciation usuelle des trois sifflantes du sanskrit, quelle que soit la graphie suivie (2). Mais le sens de *parameśwarī* étant «première épouse du roi», il semble que ce mot vienne en conflit avec les explications de l'historien chinois.

Ce dernier nous dit, en effet, que ce titre est celui de la 王妃 *Wang fei*, expression couramment traduite par «concubine(s) royale(s)». Mais une telle expression étonne à cet endroit car, ainsi que Pelliot l'a déjà fait remarquer, «... après le titre du roi, on attendait plutôt celui de la reine»(3).

Il ne faut cependant pas oublier que 妃 désigne avant tout une «épouse» au sens général. C'est le sens qu'il a dans le 禮記 *Li-ki* : 天子之妃曰后 «L'épouse du Fils du Ciel est appelée Impératrice ... (4)»

---

(1) Étant donné que nous admettons comme original de ce *lo-kien* une prononciation javanaise **rakyan*, on pourrait nous demander si le 吉延 *ki-yen* du *Sin T'ang Chou* ne serait pas la transcription d'une forme acéphale de ce même **rakyan*, soit **kyan*, au lieu du [*Ra*]*kə*[*ra*]*yan* ou [*Ra*]*kə*[*rə*]*yan* que nous avons restitué dans *BEFEO*, XLVIII, 647. Ce n'est pas impossible théoriquement, mais il nous paraît à vrai dire peu probable que sous les T'ang — donc de toute façon avant le xe siècle EC., et, suivant la date de la source originale utilisée par le rédacteur du *T'ang Che*, probablement à la fin du VIIIe ou au début du IXe siècle EC. — le *r* ait déjà disparu de la prononciation de ce titre, tandis que *lo-kien* est une transcription des Song, postérieure de deux ou trois siècles à *ki-yen*.

D'autre part, du point de vue phonétique, une transcription *ki-yen* (donc dissyllabique) pour un *kyan* monosyllabique apparaît moins vraisemblable, bien qu'elle ne soit pas exclue. On pourrait évidemment poser pour *ki-yen* un dissyllabe **kiyan* qui a pu exister dans la prononciation bien que seule la graphie *kyan* soit attestée, mais il reste toujours la question de la date qui nous fait préférer une restitution avec *-ra-* ou *-rə-*. Par contre, dans le 落肩 *lo-kien* du *Song Che*, 肩 *kien* étant lui-même monosyllabique, ne saurait représenter *kə*[*rə*]*yan* ou une forme analogue, d'où il suit qu'il ne peut transcrire autre chose que **Rakyan*.

En ce qui concerne le *Rakeyan* du *Carita Parahyaŋan* que nous avons également cité dans *BEFEO*, XLVIII, 647, comme variante assez rapprochée du *ki-yen* chinois, nous préciserons ici que cette forme est surtout intéressante comme exemple du stade d'évolution phonétique où l'amuïssement du second *-r-* est déjà un fait accompli car, non seulement le *Carita Parahyaŋan* est un texte vieux-soundanais, mais le manuscrit qui nous l'a conservé est certainement beaucoup plus récent que le *Sin T'ang Chou* ou même que le *Song Che*. Il serait donc pour le moment imprudent d'établir un rapport étroit entre ce *Rakeyan* et le *ki-yen* chinois. Cette variante soundanaise se présente d'ailleurs — ce que nous ignorions au moment de la rédaction de notre compte rendu —, dans une graphie inusuelle que nous étudierons à une prochaine occasion.

(2) On trouve une transcription chinoise de la forme sanskrite du pendant masculin de ce titre *Śrī Parameśwara* dans le *Sin T'ang Chou*, k. 222 下 comme «nom» du roi de 訶羅 *Ko-lo* : 矢利婆羅米失鉢羅 *che-li-p'o-lo-mi-che-po-lo* où les chuintantes sont bien rendues, ce qui est une indication que, dans le titre javanais, il ne s'agit pas d'une prononciation sanskrite.

(3) Cf. *Deux It.*, 314, note 1. Groeneveldt avait aussi traduit «King's concubines».

(4) Cf. le 康熙字典 *K'ang-hi tseu-tien*, s. v., qui donne toutefois pour ce passage la prononciation *p'ei*, le caractère étant considéré comme valant 配 *p'ei*. Ce passage du *Li ki* (曲禮 *k'iu li*, 下) se trouve dans l'édition de Couvreur au vol. I, p. 94 où la transcription donne cependant *fei*. Dans un autre passage du *Li ki* (檀弓 *T'an kong*, 上), où il est question des épouses de 舜 Chouen, la prononciation est bien *fei* selon le *KHTsT*. Cf. éd. Couvreur, I, 132.

Dans le 左傳 *Tso Tchouan* (15e année, 5e lune de 文公 Wen Kong), on trouve les expressions 元妃 et 二妃 pour désigner la première et la seconde épouse de Wen Kong. Cf. l'éd. Couvreur, I, 517.

Dans le 前漢書 *Ts'ien Han Chou*, on trouve aussi la phrase 詔曰昭靈夫人太上皇妃也 « Un Édit Impérial déclara : Dame Tchao-ling était l'épouse du Grand Empereur ... »[1].

Des questions de hiérarchie ont fait que, plus tard, *fei* a été réservé pour désigner des catégories, différentes selon les dynasties, d'épouses de rang secondaire, d'où la traduction française — discutable d'ailleurs — par « concubine ». Mais, même alors, il ne s'agit que d'épouses de l'Empereur et le mot *fei* désigne par ailleurs l'épouse principale de l'héritier présomptif 太子 *T'ai tseu* ainsi que celle d'un Prince [2]. On voit que, même en Chine, 妃 ne connote pas forcément une épouse de second rang.

En ce qui concerne des non-Chinoises, la question semble encore plus nette. Pelliot n'a pas dit, dans la note à laquelle nous venons de nous référer, que d'Hervey de Saint-Denis, dans sa traduction du passage parallèle du *WHTK*, avait traduit « reine » [3]. Il déclare seulement : « Je traduis littéralement, ne voulant pas engager une discussion de détail qui ne serait d'aucune utilité pour la question qui nous occupe » [4].

Le détail n'est cependant pas dépourvu d'importance et il est en tout cas certain qu'à une époque postérieure, sous les Ming, on trouve l'expression (王) 妃 employée pour l'épouse du roi de 浡泥 *P'o-ni* lorsque ce dernier se rendit, avec une bonne partie de sa famille et de ses fonctionnaires, à la Cour de Chine où il mourut d'ailleurs bientôt après [5].

Cette affaire a été narrée par Pelliot qui traduit bien 妃 par « sa femme » [6]. Il s'agissait d'ailleurs d'une véritable expédition pacifique car le 明會要 *Ming Houei-yao* précise qu'il y avait au total plus de 150 personnes [7].

Nous pouvons rechercher en outre si les vocabulaires bilingues peuvent nous fournir des indications utiles. Parmi ces derniers, celui de la « langue de Malaka » 滿剌加國譯語 (*Man-la-kia kouo yi-yu*), édité par E. D. Edwards et C. C. Blagden, donne, après 皇帝 et 太子, les terme 皇后 *Houang Heou* et 皇妃 *Houang Fei*. Mais comme il s'agit de titres se rapportant à la Cour de Chine, cette mention ne nous apprend rien de nouveau [8].

Dans le manuscrit du *Houa-yi yi-yu* de l'École Française d'Extrême-Orient, on ne trouve, par contre, au volume consacré à la langue de « Malaka », ni 皇后 ni 皇妃, mais exactement l'expression employée dans l'Histoire des Song, soit 王妃. L'emploi du mot 王 « roi » ou « prince », montre bien qu'il ne s'agit pas

---

(1) Cf. 前漢補注 *Ts'ien Han pou tchou*, éd. YWYChK, p. 65 (4 *b*). Voir aussi H. H. Dubs, *History of the Former Han Dynasty*, vol. I, 199.

(2) Pour 王妃 en Chine, cf. Des Rotours, *Traité des fonctionnaires et de l'Armée*, Leiden, I, 1947, 48.

(3) Cf. *Méridionaux*, p. 500.

(4) Cf. *Deux It.*, 314, note 1.

(5) Voir le texte dans le *Ming Che*, k. 325, p. 3663 (2 *a*) de l'éd. YWYChK. *P'o-ni* est une transcription de *Bərunai* lequel, altéré en *Borneo*, a désigné en Europe toute l'île, alors que la forme *Brunei*, a été conservée par l'administration anglaise pour une partie de celle-ci.

(6) Voir Pelliot, *Le Ḫōja et le Sayyid Ḥusain de l'Histoire des Ming*, dans *TP*, 38, 1948, 267-269.

(7) Cf. 明會要 *Ming Houei yao*, éd. de la 中華書局 Tchong houa chou kiu, Chang hai, 1957, p. 1520.

(8) Cf. *BSOS*, VI, 1931, 736-737. Les transcriptions chinoises de la traduction de ces quatre termes recouvrent respectivement *Sultan*, *Anak Raja* « Fils de Roi », *Raja Pərəmpuan* « Reine » et *Raja Pərəmpuan Kəcil* « Petite Reine », cette dernière expression désignant une épouse de rang secondaire. On voit qu'il s'agit de traductions approximatives qui n'ont rien de protocolaire et qui, de toute façon, n'auraient pu être employées en javanais au xe siècle EC.

ici du souverain de la Chine (mentionné sous son titre de 皇 帝) et que l'expression est le pendant de 國 王 *kouo wang* également cité, qui doit désigner dans un tel contexte un roi non chinois [1].

Nous pouvons maintenant nous tourner vers l'épigraphie javanaise pour rechercher si les titulatures royales conservées peuvent nous aider à restituer l'expression originale.

On peut dire alors ceci : Il ne fait aucun doute que le titre de *Parameśwarī* indique une épouse de premier rang, et ce depuis les plus anciens documents javanais. On a par exemple une charte de Pu Siṇḍok, la stèle de Gəwəg, datée du 14 août 933 EC., et par conséquent antérieure d'une soixantaine d'années à l'ambassade rapportée par le *WHTK* et le *Song Che*, où la titutature de la reine se présente sous la forme suivante : *Rakryān Śrī Parameśwarī Śrī Warddhanī Pu Kbi* [2]. On ne peut arguer de la présence de la particule *Śrī* entre *Rakryān* et *Parameśwarī* dans cette titulature, car elle n'est pas indispensable et, en fait, dans une autre inscription du même souverain, outre une titulature encore plus élaborée dont nous allons parler plus loin, on trouve une fois *Rakryān Parameśwarī* [3].

Il ne peut s'agir de la même personne que dans le texte chinois car, en 992 EC. (914 Śaka), il est très probable que le souverain régnant était *Śrī Dharmmawaŋśa Təguh Anantawikrama* [4], mais la titulature de la reine a pu être assez proche de celle de l'épouse de Pu Siṇḍok. En tout cas, la présence des éléments *Rakryān* et *Parameśwarī* dans plusieurs chartes javanaises au cours du même siècle ainsi que dans les sources chinoises ne saurait être fortuite et il doit bien s'agir d'une titulature analogue.

Il paraît donc clair que le titre transcrit en chinois 落 肩 娑 婆 利 est a interpréter *Rakyan* [*Parame*]*swari*, qui est une variante dans la langue parlée de l'expression officielle *Rakryān* (*Śrī*) *Parameśwarī* désignant l'épouse principale du roi. On voit que, sauf l'omission, les syllabes javanaises sont exactement transcrites en chinois.

Il n'est d'ailleurs même pas nécessaire de supposer des syllabes sautées car

---

[1] Les termes 皇 帝, 國 王 et 王 妃 se trouvent respectivement au folio 12 *a*, dernière colonne et folio 12 *b*, 2e et 8e colonnes.

Nous ne discuterons pas ici l'équivalent « malais » de ces termes car, non seulement les traductions sont dans ce vocabulaire souvent altérées ou tronquées, mais il est certain qu'un grand nombre de mots ne peut s'expliquer que par le cham et non par le malais. Il y a donc quelque part une confusion sur laquelle nous reviendrons dans une étude consacrée à ce manuscrit.

Ce 滿 剌 加 館 譯 語 *Man-la-kia kouan yi-yu* (c'est ainsi que le titre est donné à la fin du vocabulaire), est construit exactement sur le même plan que celui de Londres, les dix-sept chapitres se suivant dans le même ordre, mais il y a de grandes différences dans le choix des termes. Voir sur ce manuscrit *BEFEO*, XII, 1912, 9, p. 199. Sur les *Houa-yi yi-yu* en général, voir Pelliot, *Le Ḫōja*... dans *TP*, 38, 1948, 272-290.

[2] Dans la transcription (très incomplète) de Brandes, publiée dans *OJO*, XLV, 83, ligne 3, le mot *pu* a été sauté. Cf. notre transcription de la date dans *EEI*, IV, 57.

[3] Il s'agit de la charte de Cuŋgraŋ II du 18-IX-929 EC., qui est sur plaques de cuivre. La stèle parallèle, que nous appelons Cuŋgraŋ I, est très ruinée et la mention de la Reine y a disparu. On trouvera la transcription Stutterheim de ces deux documents dans *TBG*, 65, 1925, 231-238. L'expression *Rakryan Parameśwarī* s'y trouve p. 233, ligne 9 de la plaque 1 *a*.

[4] La traduction en vieux javanais du *Wirāṭaparwwa*, terminée le 12-XI-996 EC., célèbre le roi de ce nom qui peut avoir déjà été au pouvoir quatre ans avant, mais ce n'est qu'une probabilité. Seule la stèle de Kawambaŋ Kulwan, datée du 20-II-992 EC., pourra nous renseigner à ce sujet lorsque le nom royal qu'elle doit contenir aura été déchiffré, car il n'y a pas à Java d'autre inscription royale pour toute la période s'étendant de la mort de Pu Siṇḍok à l'avènement de Airlaŋga.

Swari, que 娑婆利 transcrit exactement [1], est en relation directe avec la forme *Sori* (variante et aboutissement phonétique de *Swari*), déjà attesté dans la littérature en vieux javanais [2].

On peut donc finalement admettre que la forme javanaise du titre transcrit en caractères chinois est *Rakyan Swari*, forme abrégée de la langue vivante, inconnue du style officiel des chartes [3].

---

[1] La décomposition en syllabes ouvertes de certains groupes de consonnes se rencontre fréquemment dans les transcriptions du sanskrit et 娑婆 valant **sowa*, donc *swa*, est entre autres particulièrement usuel dans une des façons de transcrire l'exclamation bouddhique *swāhā* qui est 娑婆訶.

[2] En fait, *Sori* < *Isori* recouvre tout d'abord *Īśwarī*, de même que *Sora* < *Isora*, bien connu dans l'histoire javanaise comme anthroponyme, vient de *Īśwara*. Mais il est certain qu'une contamination s'est produite avec une forme tronquée de *Parameśwarī*, car les exemples cités par Van der Tuuk (*KBNW*, III, 58 *a*) : *Byaŋ Sori*, litt. la « Mère Reine », donc la « Reine-Mère » (expliqué par *Ibu Haji*, litt. « mère du roi »); *Natheŋ Daha saswari* « le roi de Daha accompagné de son épouse » ainsi que *Paduka Sori* « Votre Majesté » (en s'adressant à une reine), représentent plutôt *Parameśwarī* que *Īśwarī* bien que ce dernier ne soit pas exclu. Enfin, la forme *Sori* est attestée aussi dans le *Nāgarakərtāgama* (chant 91, str. 5 *c*) où le mètre rend certain qu'il ne s'agit pas d'une abréviation due à la négligence d'un copiste, tandis que le contexte garantit le sens de « Reine », donc de *Parameśwarī* (voir le passage dans *KVG*, VII, 111).

Notons en outre que ce *Sori* n'a aucun rapport étymologique avec le terme écrit et prononcé également *Sori* qui est un des noms du Samedi, car ce dernier vient du sanskrit *Sauri*, variante de *Saura*, qui désignent tous deux la planète Saturne. On a donc dans ce dernier cas *sauri* (= *sawri*) > *sori*. Pour les différentes variantes des noms du Samedi, voir *EEI*, V dans *BEFEO*, XLIX, 1956, § 69, p. 27-28.

La coupure de *parameswari* en *parame* + *swari* s'est produite aussi en malais où l'ambiguïté de l'écriture arabe en ce qui concerne les voyelles — les signes vocaliques étant rarement utilisés —, a facilité une réinterprétation sémantique des éléments. Alors que le second, prononcé *suri*, s'emploie aussi seul dans le sens de « Reine », le premier a été lu et senti comme représentant *pərmai* qui est un mot purement malais. Le titre courant pour l'Épouse principale du souverain, « Reine » ou « Sultane » dans la littérature dite « classique » ainsi que dans certaines Cours de la Péninsule malaise, est de cette façon devenu *Pərmai-suri* valant littéralement « Belle Reine » ou « Gracieuse Reine ».

Graphiquement, ڤرميسوري qui aurait dû être vocalisé ڤرميسوري *paramesori*, a été lu ڤرميسوري *pərmaisuri* (*pərmaysuri*).

Le pendant masculin de ce titre malais est d'ailleurs attesté aussi dans les sources chinoises. On trouve en effet dans la Notice du *Ming Che* consacrée à 滿剌加 *Man-la-kia* (k. 325, p. 3665 (6 *a-b*) de l'éd. de la YWYChK), le terme 拜里米蘇剌 *pai-li-mi-sou-la* soit, en valeur de transcription, **pərəmisura* qui rend peut-être une prononciation plus ancienne que la forme actuelle *Pərmaisura* dont on ne sait à quelle date elle s'est répandue. Il s'agit du Prince régnant à Malaka en 1403 au moment où les envoyés de l'Empereur 成祖 Tch'eng Tsou (永樂 Yong-lo) arrivèrent en cette ville.

Dans son article *Les Grands Voyages maritimes chinois au début du xvᵉ siècle* (*TP*, 30, 1933, 389 et 397), Pelliot restitua *Parameśwara* qui est bien la forme sanskrite dont le mot malais est issu mais non ce dernier.

Dans *Le Ḫōja*... (*TP*, 38, 1948, 167, note 191), il restitua *Pərmisura* qui reproduit la transcription chinoise et a peut-être existé en malais, bien que nous ne sachions si elle est attestée. Seules des sources portugaises emploient *Paramisora* d'où cette forme a passé dans Crawfurd. Il serait intéressant de rechercher si une telle prononciation était effectivement en usage au XVIᵉ siècle, car elle permettrait peut-être de dater l'apparition de la prononciation *pərmaisura*. Nous espérons reprendre cette question ailleurs. Dans la littérature en vieux javanais, la forme *pramiswari* se trouve par exemple dans le *Kiduŋ Sunḍa B*, III, 38 (cf. *BKI*, 83, 1927, 51) à côté de *prameswara* pour le pendant masculin (*id.*, III, 64).

Sur le personnage de *Pərmaisura* qui apparaît dans le *Səjarah Məlayu*, voir *Pararaton*², 154, note 2 et 187, note 1.

[3] Du point de vue javanais, cette transcription *Swari* nous est une preuve — ayant été faite directement d'après la langue vivante —, qu'à l'époque ou l'auteur chinois a noté ce titre, donc à la fin du Xᵉ siècle EC., *-wa-* n'avait pas encore passé à *-o-*. Ce détail est important car il est daté avec une approximation suffisante, alors que les graphies archaïsantes des chartes ou celles,

Mais il y a plus : la titulature de l'épouse de Dakṣa telle qu'elle nous est révélée par la stèle de Sugih Manek du 13-IX-915 EC. est : *Rakryan Bini Haji Parameśwari* [1]. Dans la stèle de Cuŋgraŋ II, déjà citée plus haut, on trouve : *Rakryān Bini Haji Śri Parameśwarī Dyah Kəbi* [2]. On voit que le titre porté par les reines au X[e] siècle peut comporter, en dehors des éléments déjà cités ci-dessus, *Rakryan Bini Haji* [3].

Bien que la valeur exacte des titres vieux-javanais soit loin d'être connue dans ses détails, l'expression *Bini Haji* semble bien désigner des épouses secondaires (litt. « femmes du roi ») et l'on peut traduire les deux titulatures que nous venons de mentionner de la façon suivante : *Le Rakryan* [*féminin*] *des épouses* [*secondaires*] *du Roi, épouse principale* (= la reine) et *Le Rakryan* [*féminin*] *des épouses* [*secondaires*] *du Roi, Sa Majesté la Reine* [dont le nom personnel est] *Dyah Kəbi* [4].

---

tantôt archaïsantes, tantôt hypercorrectes des ouvrages littéraires, ne nous permettent pas toujours de tirer des conclusions précises sur la prononciation.

Inversement, la graphie *Śori* du *Nāgarakərtāgama* est une preuve qu'au 3[e] quart du XIV[e] siècle EC., la prononciation *-o-* était dans ce mot toute à fait usuelle, et déjà admise dans la belle langue, car il ne peut s'agir d'une faute de copiste pour *-wa-*, cette dernière forme ne convenant pas au mètre.

Concernant les rapports entre *wa* et *o*, voir aussi ce que nous avons dit dans *EEI*, V (*BEFEO*, XLIX, 1957), § 93, p. 44, avec la note 4.

(1) Cf. notre *Liste*, n° A. 95, et *EEI*, IV, 50-51. On trouvera le titre de la Reine dans *OJO*, XXX, 39, ligne 30.

(2) Cf. la transcription de Stutterheim dans *TBG*, 65, 1925, 232, ligne 6 de la plaque 1 *a*.

(3) Le titre *Rakryan Bini Haji* se trouve dans l'inscription de Wulig du 8-I-935 EC. (*Liste*, n° A. 122), cf. *OJO*, XLIV, 81, lignes 1-2, 6, 9-10 de la face *a* et, sur la face *b*, lignes 1-2 et 8. Seule cette dernière mention se trouve avec notre transcription de la date dans *EEI*, IV, 60. Pour un emploi de ce titre dans la littérature, voir *Bhāratayuddha*, éd. Gunning, XXXVI, 9 *c* et la traduction Poerbatjaraka-Hooykaas dans *Djåwå*, XIV, 1934, 57 *b*.

On se gardera de confondre cette expression avec des titres qui semblent analogues à première vue, mais qui ont un tout autre sens. Par exemple le *Rakryān Anakbi* dans l'inscription de Kambaŋ Śrī du 14-X-926 EC. (dans un passage inédit) et dans celle de Saraŋan du 5-VIII-928 EC. (cf. *OJO*, XXXVII, 60, ligne 3) qui signifie le « Rakryan féminin », ainsi que *Samgat Anakbi* dans la stèle de Həriŋ du 22-V-934 EC. (cf. *OJO*, XLVII, 90, ligne 24) qui veut dire le « Samgat féminin ». Il s'agit des épouses des fonctionnaires de mêmes titres qui semblent avoir eu leur propre rôle dans certaines cérémonies. Le mot *anakbi* (à analyser en *ana(k)* + *kəbi*) désigne avant tout une « femme (être féminin) » mais, de même qu'en français, il peut équivaloir pratiquement à « épouse », alors que *bini* est uniquement une « épouse ». Nous reparlerons ailleurs de ces deux termes qui doivent être étudiés avec de nombreux autres exprimant des rapports de parenté.

(4) Plus tard, sous Airlaŋga (XI[e] siècle EC.), et la dynastie de Kaḍiri (à partir du XII[e] siècle EC.), la fonction de « Surintendante du Gynécée royal » si l'on veut traduire de cette façon le titre *Rakryān Bini Haji*, ne rentre plus dans les attributions de la Reine. La charte de Baru du 28-IV-1030 EC., mentionne une série d'esclaves (*hamba*) appartenant à divers *Rakryān* — tous féminins semble-t-il — qui sont, en ordre ascendant :

a. *Rakryān ryy Āwān*
b. *Rakryān Rājaputra Rājaputrī*
c. *Rakryān Strī Haji*
d. *Rakryān Mahāmantrī*
e. *Rakryān Śrī Parameśwarī*

donc, successivement, le Rakryān de Āwān (ce dernier terme étant un nom de lieu), celui des fils et des filles du roi, celui des épouses [secondaires] du roi (le mot d'origine sanskrite *strī* remplace ici le javanais *bini*), le Rakryān Premier Ministre et le Rakryān Première Épouse. Cf. *OJO*, LX, 131, lignes 4 et 5 de la face *b*.

Du point de vue de la syntaxe, les expressions ci-dessus sont à comprendre de trois façons différentes. Dans *a*, on a l'équivalent d'un locatif d'une langue à flexions; dans *b* et *c*, celui d'un génitif alors que dans *d* et *e*, les mots suivant *Rakryān* sont en apposition.

Une liste analogue se retrouve dans la première inscription connue de Bāmeśwara du 11 janvier 1117 EC., malheureusement avec une lacune. On peut cependant constater qu'elle se termine par les deux titres *Rakryān Bini Haji* et *Rakryān Parameśwarī* (donc sans l'élément *Śrī*). Cf. *OJO*, LXVII, ligne 17 de la face *a*.

On voit que l'on pourrait, en admettant une lacune dans les textes chinois, conserver l'interprétation «épouses de second rang» pour 王妃 en supposant que le titre traduit en chinois comportait l'expression *Rakryān Bini Haji Parameśwarī* et en supposant en même temps une lacune.

Mais il n'y a en fait aucune raison de vouloir conserver à tout prix l'interprétation de Groeneveldt et de Pelliot, bien qu'elle ne suscite aucun obstacle du point de vue javanais. Tout devient en effet plus simple si l'on prend l'expression 王妃 dans le sens de «reine» et il n'est alors plus besoin de supposer des lacunes, la transcription recouvrant dans ce cas exactement la traduction chinoise.

Il ne nous reste plus que deux points de détail à examiner avant de donner une traduction de ce passage.

La transcription chinoise 夏至馬羅夜 *hia-tche-ma-lo-ye* est à interpréter *Haji Ma[ha] raja*. Le premier terme *haji* est le terme qui apparaît aussi bien en vieux malais qu'en vieux javanais. Pelliot déclarait que «le *hia-tche* du chinois exige l'aspiration initiale du javanais *haji* [1]. En fait, il est extrêmement douteux que l'*h* initial ait été encore prononcé au x[e] siècle EC., bien que l'orthographe l'enregistre dans les textes soignés [2]. Quoi qu'il en soit de ce détail qui sort du cadre du présent article, la valeur de la transcription chinoise est claire.

La transcription 馬羅夜 *ma-lo-ye* = **malaya* / **maraya* pour *Mahārāja* doit représenter une prononciation de langue parlée, car si l'absence de la syllabe *-ha-* peut s'expliquer aussi bien par un caractère sauté que par une prononciation où *maha-* était déjà devenu *ma* [3], l'emploi du caractère 夜 *ye* ne peut guère s'expliquer par une prononciation dialectale où le *ja* javanais était prononcé [źya] ou peut-être même [ya] [4].

A une époque récente, on trouve en tout cas le même phénomène d'alternance dans la transcription de plusieurs mots malais recueillis par Pigafetta en 1521 EC. Le célèbre Chevalier nous donne par exemple à plusieurs reprises comme équivalent du mot «roi», la transcription *raia*, alors que la prononciation usuelle, encore de nos jours est *raja*. Il transcrit de même *baiu* le mot pour «chemise» qui se prononce encore *baju* (avec un sens plus étendu, mais cf. le vieux javanais *waju*). Ce n'est pourtant pas qu'il ait été incapable de reconnaître ou de transcrire le son *j*, car il nous donne bien pour «pluie» *ugian* et pour «éléphant» *gagia*, graphies italiennes valant exactement *hujan* et *gajah* (l'*h* de *hujan* ayant certainement été muet et celui de *gajah* inaudible pour une oreille italienne). Une erreur de copiste étant dans un tel cas très

---

(1) Cf. *Deux It.*, 314, note 3.

(2) Ce mot ayant d'ailleurs plusieurs sens, il n'est pas impossible par ex. que le *h*, amui généralement, se soit conservé dans la prononciation emphatique d'un mot comme *haji* dans le sens de «roi» pour le distinguer de *aji* au sens de «formule», etc., plus longtemps qu'ailleurs, avant de disparaître tout à fait car il n'y a pas de distinction graphique systématique.

(3) À l'époque actuelle on prononce *məraja* bien qu'une prononciation emphatique *maharaja* soit également connue, tandis que le minaŋkabaw prononce *marajâ*.

(4) La transcription dans le *Yuan Che* (citée par Pelliot dans *Deux It.*, 314, note 4) de la syllabe sanskrite *ja* dans le titre d'un roi cham par un caractère qui se prononce maintenant *ye* mais qui vaut *ya* dans les transcriptions anciennes : 耶, doit peut-être s'expliquer de la même façon. Pour la constance de la valeur *ya* des caractères 夜 et 耶, cf. Bagchi, *Deux Lexiques*, II, 413-414.

improbable, il faut bien admettre que dans certains mots — au moins dialectalement —, le *-j-* intervocalique tendait à *-y-* [1].

On voit que cette explication n'est pas forcée et il est en tout cas certain, ainsi que Pelliot l'a déjà dit, qu'il ne peut s'agir que d'une transcription — aberrante si l'on veut — d'un terme issu de *Mahārāja*, la montagne de l'Inde appelée *Malaya* en sanskrit étant ici hors de question [2]. Il faut par ailleurs noter que le début du paragraphe dont fait partie la phrase que nous venons d'étudier et que nous reproduisons au début de cet article [3] utilise une autre transcription plus correcte où le *pəpət* est rendu par la voyelle *-u*. Ce 穆羅茶 *mou-la-tch'a* transcrit une prononciation *məraja* qui est encore de la langue parlée. Il n'est donc pas impossible non plus que 夜 soit dans le second passage une simple erreur.

En conclusion, l'interprétation qui a en fin de compte la seule chance d'être la bonne pour le passage en question est donc :

« La 3e année de la période *chouen-houa*, à la 12e lune [= entre le 27-XII-992 et le 25-I-993 EC.], leur roi *Məraja* envoya une ambassade . . . [L'envoyé . . .] déclara en outre qu'un des titres de leur roi était *Haji Maraya* [et] que la reine était appelée *Rakṛan Swari*. »

On voit que cette traduction, tout en suivant le texte de très près, ne suppose rien qui ne soit garanti par les documents javanais. Et l'on a une fois de plus la preuve que les sources chinoises nous ont transmis des informations et des transcriptions exactes.

C'est donc cette interprétation que nous adoptons.

C. 勃荷王 *P'O-HO-WANG et* 勃荷比尼 *P'O-HO-PI-NI*

Continuant à reproduire les informations obtenues des envoyés javanais à la Cour de Chine au début de 993 EC. [4], le compilateur du *Song Che*, d'après une source qu'il semble avoir abrégée, met dans la bouche de l'envoyé javanais la phrase suivante : . . . 又其言目舶主爲勃荷王妻目勃荷比尼贖 [5].

Groeneveldt traduisait : « In his language, the superintendant of trading vessels was called Po-ho and the wife of the King was styled Po-ho-pi-ni » [6].

Pelliot traduisit de la même façon ce passage et fit seulement remarquer que le dernier mot javanais transcrit comprend encore le caractère 贖 *chou* qui ne se trouve pas reproduit dans Groeneveldt. Il n'eut aucune peine à montrer l'invraisemblance, pour ne pas dire plus, des tentatives d'explication de Schlegel qui faisait ici encore appel au thaïlandais. Il ne proposa toutefois aucune

---

[1] On trouvera les termes que nous venons de citer — parmi plusieurs autres — dans l'édition de C. Manfroni, *Il primo viaggio intorno al mondo di Antonio Pigafetta*, Milano, 1928, p. 240 (*gagia*), 242 (*baiu*), 243 (*raia*) et 246 (*ugian*).

Dans l'étude de C. C. F. M. Le Roux, *De Elcano's tocht door den Timor Archipel met Magalhães' schip « Victoria »* in *FBG*, II, Weltevreden, 1929, respectivement p. 76, 82, 84 et 92.

[2] Cf. *Deux It.*, 314.

[3] Voir plus haut p. 16, le début de la citation du passage chinois du *WHTK* et du *Song Che*.

[4] La 12e lune de la 3e année *chouen-houa* va, ainsi qu'on l'a vu plus haut, du 27-XII-992 au 25-I-993 EC.

[5] Cf. *Song Che*, k. 489, p. 5844 (16 *b*) de l'éd. YWYChK et p. 17 r° de la *PNP*.

[6] Voir *Notes*..., in *VBG*, 39, 1880, 18.

interprétation nouvelle et se contenta de conclure : « Je me suis étendu assez longuement sur ces restitutions des mots du Chö-p'o parce que ces rapprochements phonétiques font impression par leur précision apparente : j'ai donc tenu à montrer que, dans l'état actuel de nos connaissances, on n'en pouvait rien tirer de décisif pour la situation du pays » [1].

Examinant maintenant la phrase citée, on est frappé par le fait que, dans la traduction de Groeneveldt, l'appellation de la « femme du roi » y vient après celle du « surintendant des navires marchands », ce qui n'est guère logique et surtout pèche contre l'étiquette la plus élémentaire [2].

Le *WHTK* donne de son côté un texte légèrement différent, en ce sens que le caractère 主 *tchou* suivant 舶 *po*, s'y trouve remplacé par 王 *wang* [3]. D'Hervey de Saint-Denis traduisit en conséquence : « Roi se disait *Po-ho* dans leur langage, et Reine *Po-ho pi ni che* » [4]. On a de cette façon une traduction qui semble à première vue plus logique, mais le caractère 舶 *po* ayant été laissé de côté et, en outre, ces prétendus titres du roi et de la reine faisant double emploi avec ceux indiqués à la phrase précédente que nous avons étudiés dans la deuxième partie du présent article, on ne peut dire que ce soit une solution bien satisfaisante [5].

Pelliot ne semble d'ailleurs pas avoir douté de l'interprétation de la phrase telle qu'il la traduisait du *Song Che* et c'est pourtant dans la coupure des éléments que se trouve une partie de la solution du problème.

Reprenons un à un les caractères transcrivant les termes javanais. Le caractère 勃 *p'o* homophone de 葧, est mentionné dans la *Méthode* de Stanislas Julien comme valant en transcription *bu, pu* et *bha* [6]. Dans le 梵語雜名 *Fan yu tsa ming* de 禮言 Li-yen, il ne se trouve qu'une fois avec la valeur *bu* [7].

---

[1] Cf. *Deux It.*, 315.

[2] On pourrait s'étonner de l'expression 王妻 *wang ts'i* pour désigner la Reine mais cette expression se trouve effectivement employée, quelques siècles plus tard il est vrai, pour un roi de bien moindre envergure d'ailleurs que celui de Java. Le *Ming Che* raconte en effet une guerre entre le 蘇門答剌 *Sou-men-ta-la* (l'état de Samudra sur la côte nord-est de Soumatra) et le pays voisin des 花面 *Houa-mien* ou « Visages Tatoués ». (Ce dernier peuple est le même que celui de 那孤兒 *Na-kou-eul* ou *Nakur*, sur lequel nous reviendrons à une autre occasion.) Le roi des Visages Tatoués ayant péri dans le combat, sa veuve, qui prit le pouvoir en main, est désignée par l'expression 王妻 *Wang ts'i*. Cf. *Ming Che*, k. 325, p. 3667 (10 *b*) de l'éd. YWYChK ainsi que la traduction anglaise de Groeneveldt dans ses *Notes*... (*VBG*, 39, 1880, 89).

Mais, dans le cas qui nous occupe ici, la légitimité de cette expression pour la reine de Java n'entre pas en ligne de compte car on va voir que la solution est ailleurs.

[3] Cf. *WHTK*, éd. des *Che T'ong* de la Com. Pr., k. 332, p. 2606 *c*.

[4] Cf. *Méridionaux*, p. 500. Il est curieux que Pelliot ne dise rien de cette interprétation différente de d'Hervey de Saint-Denis dans son article, bien qu'il cite cet ouvrage à plusieurs reprises.

[5] Nous n'avons rien trouvé dans le 明會要 *Ming houei yao* de 龍文彬 Long Wen-pin (édition en deux volumes de la 中華書局 Tchong-houa Chou-kiu, Chang-hai, 1956) se rapportant à cette lettre datée de Java. La *Notice* consacrée au pays de 瓜哇 *Koua-wa* (p. 1517-18) est d'ailleurs fort courte et semble entièrement tirée du *Ming Che*. Elle n'apporte donc rien de nouveau.

[6] Voir Stan. Julien, *Méthode*..., 172, n° 1415-1416. Cf. aussi le *DCTB* de Soothill et Hodous, p. 279 *b*.

Ce caractère 勃 *p'o* est également celui que Groeneveldt et Pelliot donnent dans leurs articles, au lieu de 葧 que nous trouvons dans les différentes éditions du *Song Che* que nous avons consultées ainsi que dans le *WHTK*. Les deux caractères étant homophones, cette différence n'a pas d'importance pratique.

[7] Cf. P. Ch. Bagchi, *Deux Lexiques*, I, 47 et II, 407.

Comme il s'agit d'un mot indonésien, seules les valeurs *pu* et *bu* sont d'ailleurs à prendre en considération.

Le caractère 符, de même que son homophone 訶, ne peut représenter que *ha* ou *a* [(1)]. Nous avons donc les valeurs **pu-ha* ou **bu-ha* pour les deux premiers caractères.

Du point de vue indonésien, on remarque immédiatement, à la fin des termes transcrits, le mot 比尼 *pi-ni* qui reproduit exactement *bini* (variante *wini*), le vieux mot javanais pour « épouse », lequel traduit donc exactement le chinois 妻 *ts'i* [(2)]. Relisant alors la phrase, on sera — toujours du point de vue indonésien — inévitablement amené à couper la transcription *après* 王 et non *avant*, ce qui nous donne le mot bien connu *puhawaŋ* qui désigne un « capitaine de navire » [(3)].

Ce terme *puhawaŋ* vaut qu'on s'y arrête un instant. Sa plus ancienne apparition dans l'Archipel se trouve dans l'inscription en vieux malais de Təlagā Batu sous la graphie *puhāwā*. Ce document ne donne aucun millésime, mais sa paléographie prouve qu'il est contemporain des inscriptions datées de Śrī Wijaya et *puhawaŋ* se trouve ainsi attesté dès la fin du VII[e] siècle EC. dans le Sud de Soumatra [(4)].

A Java, il apparaît au moins dès 749 Śaka, ou plus précisément le 7-V-827 EC. qui est la date de l'inscription en vieux malais que nous avons appelée du nom du donneur, Ḍaŋ Pu Hawaŋ Gəlis. Nous croyons maintenant qu'il faut interpréter Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis [(5)].

---

(1) Cf. Stan. Julien, *Méthode...*, p. 108, n° 365 à 369.

(2) C'est aussi par 妻 que le sanskrit *bhāryā* est traduit dans le 梵唐消息 *Fan T'ang siao si* (cf. *Deux Lexiques*, I, 234 et II, 488). Cf. aussi *DCTB*, p. 223 *a*. Le mot *bini* ayant continué à être employé en malais, on le trouve dans le vocabulaire de la langue de « Malaka » publié par Edwards et Blagden comme traduction de 妻 (*BSOS*, VI, 1931, 737, n° 303), mais une erreur s'est glissée dans la transcription de l'équivalent malais. Au lieu de 必帝 *pi-ti* qui ne saurait être correct, il faut restituer probablement 必你 *pi-ni*.

(3) Ce *puhawaŋ* traduit donc exactement 舶主 *po-tchou*, car il s'agit du « maître à bord ». Il n'y a donc en fait pas lieu de conserver la traduction « surintendant ».

(4) L'inscription de Təlagā Batu vient d'être publiée et traduite en anglais par De Casparis dans *PI*, II, 15-46. Le mot est à la ligne 4 de la transcription, p. 32. Cet auteur a consacré une note à *Puhawaŋ* dans le même volume, p. 209, n. 10.

(5) Nous avons certainement péché par excès de prudence dans *EEI*, IV, 135, note 2, en hésitant à considérer ce personnage comme un « capitaine de navire ». Nous avions tout d'abord tenu compte du fait que la double particule *Ḍa Pu* — dont *Ḍaŋ Pu* pourrait n'être qu'une variante — est attestée peut-être dès le début du IX[e] siècle, EC. (inscr. de Hariñjiŋ A, date restituée par nous en 25-III-804 EC., cf. la transcription de Van Stein Callenfels dans *MKAW-L*, 78, 1934, série B, n° 4, p. 2-3), et, en tout cas dès le 13-IV-891 EC (inscr. de Baliŋawan, cf. *EEI*, III, 43, n° A. 63 et *EEI*, IV, 39). Goris (dans *TBG*, 70, 1930, 160, note 4), interprétait de son côté *Ḍapu Hawaŋ*. À Bali, on trouve aussi *Ḍampu* sur un document non daté, mais que l'on peut attribuer au XI[e] siècle EC. Cette forme n'est que la graphie reproduisant l'assimilation — inévitable dans la pratique —, de la nasale de *Ḍaŋ Pu*. (Cf. Stutterheim, *Oudheden van Bali*, I, 74, inscr. *x*.)

Une autre raison, d'ordre différent, qui nous avait fait hésiter, est que le lieu où a été trouvé ce document, Gândâsuli, est à peu près à mi-chemin entre les côtes nord et sud de Java (à quelques kilomètres au Sud de Tarakan dans la Résidence de Kəḍu) donc assez loin de la mer. Mais le sanctuaire où un personnage fait des offrandes pouvant fort bien se trouver à une grande distance du lieu où il exerce un métier ou de celui où il réside, l'argument n'est en fait pas valable.

D'autre part, si l'on interprète *pu* comme une particule indépendante, le personnage aurait un nom formé de deux éléments qui semblent sans lien entre eux, ce qui n'est pas normal. Si au contraire, *Puhawaŋ* a son sens technique, c'est *Gəlis* qui est son nom personnel. Le sens de ce dernier mot, qui est d'ailleurs javanais et non malais, étant « rapide », se comprend parfaitement pour un navigateur. Il faut donc certainement comprendre ici aussi un « capitaine de navire »,

On le trouve ensuite dans une inscription du 11-XI-1037 EC., due à Airlaŋga [1]. Dans la littérature, *puhawaŋ* est attesté au moins dès le *Bhāratayuddha*, daté comme on sait, du 6-IX-1157 EC. [2].

On voit que ce terme est largement attesté, antérieurement et postérieurement à cette ambassade à la Cour des Song. Bien que 壬 ne soit pas usuel dans les transcriptions, il ne fait pas de doute que c'est bien ainsi qu'il faut comprendre le texte. Non seulement on a ainsi la transcription exacte du terme javanais, mais l'anomalie de la «femme du roi» placée après la mention du «surintendant des navires marchands» disparaît.

Le mot 妻 s'appliquant à l'épouse du *Puhawaŋ*, le caractère 壬 manque dans la transcription de son titre. Il est possible que le rédacteur de la monographie du *Song Che* (ou celui de sa source) ait compris comme les premiers traducteurs européens et, le cas échéant, il aura peut-être même supprimé le second caractère qui lui semblait à cet endroit hors de propos [3]. Le seul point obscur reste le caractère 疇 *chou* qui ne peut faire partie du mot *bini* et qui reste toujours en l'air. Nous ne pouvons en donner aucune explication. Il faut probablement y voir le reste d'une autre phrase perdue au cours de la transmission du texte et qui aura été pris par l'auteur abrégeant la source originale pour la dernière syllabe de l'expression javanaise transcrite.

Quoi qu'il en soit de ce détail, il nous semble certain que c'est bien ainsi qu'il faut interpréter le passage en question. La traduction est donc :

«Dans leur langue, un capitaine de navire marchand est appelé *Puhawaŋ* et l'épouse [de ce dernier] *Puha*[*waŋ*] *Bini.*»

On remarquera que ceci correspond parfaitement à ce que les anciennes inscriptions javanaises nous apprennent de leur côté, car si *puhawaŋ bini* n'est

---

mais d'une position sociale élevée, puisqu'il porte le préfixe honorifique *Ḍaŋ*. On pense involontairement au *Mahānāwika* du pays de la Terre Rouge (*Raktamṛttika*) mentionné dans l'inscription de Kedah publiée par H. Kern (cf. *KVG*, III, 258-260) et, plus récemment, par le Dr Chhabra (*Expansion of Indo-Aryan Culture during Pallava Rule*, p. 16-20).

Si l'on y regarde de plus près, l'alternative *pu hawaŋ*/*puhawaŋ* revient d'ailleurs en partie à un détail de graphie en lettres latines, puisqu'en javanais les mots ne sont pas séparés dans l'écriture et que de toute façon, *puhawaŋ* est à expliquer étymologiquement par les termes *pu* + *hawaŋ* (quel que soit le sens original de ce dernier mot, ce que nous ne rechercherons pas ici). Il s'agit d'un titre employé si couramment avec un terme désignant un métier, qu'il finit par s'identifier avec lui et, dans certains cas, à le remplacer. À l'époque moderne par exemple, le mot *əmpu* qui est le vieux *pu* prénasalisé (on peut aussi considérer cette forme comme une aphérèse du vieux titre *Ḍəmpu* < *Ḍampu*), a fini par désigner sans autre spécification un des derniers métiers ayant conservé un caractère sacral jusqu'à l'époque actuelle, celui de forgeron spécialisé dans les lames de *kris*.

Disons pour terminer qu'il existe plusieurs légendes dans diverses régions de l'Archipel concernant (un) *Dam Puhawaŋ* ou *Dəmpu Hawaŋ*. Goris en a signalé à Bali (*TBG*, 70, 1930, 160, note 4) et il y en a une à Palembaŋ, dans le Sud de Soumatra, localisée au lieu-dit Batu Ampar, sur la rive gauche du Musi. L'ancien titre est maintenant compris comme un nom et le personnage est appelé un *naḫoda*, donc un «capitaine de navire». Le lien avec la navigation a donc bien été conservé. Cf. encore R. T. A. A. Probonegoro, *Djoeragan Dampoehawang* dans *Djåwå*, XXI, 1941, 1-11.

(1) Il s'agit de la charte de Kamalagyan, datée du 11-XI-1037 EC. (Cf. *EEI*, III, no A. 140 et *EEI*, IV, 161.) Le terme est dans ce document au pluriel : *para puhawaŋ*. Voir *OJO*, LXI, p. 135, ligne 13 de la face *a*.

(2) Cf. l'édition Gunning, chant 44, str. 11 *b*, trad. néerlandaise de Hooykaas-Poerbatjaraka dans *Djåwå*, XIV, 1934, 65. On trouvera une assez longue citation d'un autre texte vieux-javanais mentionnant *puhawaŋ* dans le *KBNW*, IV, 738 *b*, s. v. *guwug*.

(3) Il est possible que le 王 du *WHTK* remplaçant 壬 soit dû aussi à une correction rationalisante, car on obtient ainsi deux termes parallèles «roi» et «reine». Mais un simple lapsus n'est certainement pas exclu.

pas attesté dans les documents connus jusqu'ici, des exemples parallèles ne laissent aucun doute sur le caractère parfaitement normal de cette expression [1].

Et l'on voit que, contrairement à ce que Pelliot croyait quand il déclarait que « ces rapprochements phonétiques font impression par leur précision apparente », il s'agit de transcriptions qui se révèlent fort précises lorsqu'on a retrouvé les expressions qu'elles recouvrent.

Djakarta, juillet 1955-novembre 1956.
Revision, février-avril 1958.

---

[1] Par exemple, dans l'inscription de Saŋ Hyaŋ Wintaŋ, à peu près contemporaine, d'après sa paléographie, de celle de Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis (soit du 2e quart du IXe siècle EC.), on trouve d'une part à la ligne 1, *laki wini* « hommes et femmes » et, à la ligne suivante, à côté du personnage dont le titre est *Ḍaŋ Karayān lāki*, le Ḍaŋ Karayan masculin, son pendant féminin *Ḍaŋ Karayān wini* (cf. la transcription de De Casparis dans *PI*, I, 61).

Le composé *lakibi* « mari et femme » se trouve déjà dans les deux inscriptions de Tri Təpusan du 11-XI-842 EC. (cf. *Liste* de *EEI*, III, no A. 13 et A. 14). Voir la transcription de De Casparis dans *PI*, I, 74, ligne 7 et p. 86, ligne 5 du texte. Un peu plus loin , le nom de chacun des deux époux est d'ailleurs précédé de la désignation *Saŋ : Saŋ laki(-laki)* et *Saŋ anakbi*.

Mais le plus souvent, le terme rencontré est *anakbi* (variante *anakwi*), par exemple dans l'inscription de Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis, déjà citée où ce personnage est accompagné de sa femme dont le nom est malheureusement effacé et ne peut être lu avec certitude. (Cf. *EEI*, IV, 134, ligne 6.)

Le personnage responsable de l'inscription de Kayumwuŋan du 26-V-824 EC., Pu Palar, est également assisté de son épouse. Les termes indiquant le sexe sont encore ici précédés de la particule honorifique *Saŋ : Saŋ lakilaki* (le mari) et *Saŋ anakbi* (l'épouse). Cf. De Casparis dans *PI*, I, 40, ligne 26. Nous ne sommes toutefois pas d'accord avec cet auteur sur la lecture du nom de l'épouse de Pu Palar. Cf. notre interprétation dans *EEI*, IV, 112, ligne 26 et note 4.

On pourrait multiplier les exemples.

Pour Bali enfin, voir les titres royaux dont nous parlons dans *Études Balinaises*, III, plus loin dans le présent *Bulletin*, p. 139.

II. UNE MENTION DE L'ÈRE ŚAKA DANS LE *MING CHE*

On sait que dans la Notice du 明史 ou *Histoire des Ming*, consacrée à Java [1], il est parlé d'une lettre apportée par des envoyés javanais dans les termes suivants : « ... 宣德七年入貢表書一千三百七十六年蓋漢宣帝元康元年乃其建國之始也 [2], soit : « La septième année *siuan-tö* [1432 EC.], ils [les Javanais] apportèrent le tribut. Leur supplique était datée de l'année 1376, autrement dit [le point de départ de cette ère correspond à] la première année 元康 *yuan-k'ang* de l'Empereur 宣 Siuan des Han [65 av. l'EC.], [qui] est le commencement (la date initiale) de la fondation de leur royaume ».

Groeneveldt, traduisant ce passage, fit remarquer à juste titre que les données ne concordent pas, 1432 [EC.] — 1376 donnant 56 EC. Il se demandait s'il ne fallait pas lire le millésime 1497, afin de faire concorder les deux données. Il ajoutait cependant aussitôt que c'est l'équivalent chinois qui pourrait être erroné et il continuait : « though, I do not see how such a glaring mistake could be made ». Il termine sa note de façon moins heureuse en déclarant : « However it may be, we feel not justified in deciding this question and from this interesting passage we only conclude that the Javanese dated the foundation of their country i. e. the first settlement of the Hindoo's back to about the beginning of our era » [3].

Pelliot, discutant dans ses *Deux Itinéraires* la question de la date de « l'hindouisation de Java », fit remarquer que si Groeneveldt a eu raison de dire qu'il y a une erreur dans le calcul chinois, sa traduction n'est pas rigoureuse. Il termine ainsi sa note : « Il est entendu que ces dates sont fausses, mais la note chinoise me paraît seulement impliquer que la lettre du souverain javanais était datée en ère çaka, dont le début en 78 A. D. marque pour les Javanais l'avènement de leur premier roi hindouisé, Adji Sâkâ (cf. Veth, *Java*, I, 14-16). Comme on le

---

(1) Cf. *Ming Che*, k. 324. L'orthographe est systématiquement 瓜哇 *Koua-wa* au lieu de la forme correcte 爪哇 *Tchao-wa*. Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans *BEFEO*, XLVIII, 1956, 641-642.

(2) Dans l'édition des *Vingt-cinq Histoires* de la YWYChK ce passage se trouve à la page 3660 (23*b*) du *Ming Che*. Dans la *PNP*, p. 23, v° du k. 324.

(3) Cf. *Notes on the Malay Archipelago and Malacca*, dans *VBG*, 39, 1880, p. 39 et note 4. Bien que Groeneveldt n'en dise rien, le passage en question avait déjà été traduit en français par le P. Amiot dans le chapitre consacré à « Koua-oua » de ses *Mémoires concernant les Chinois* (XIV, 101-111). Ce chapitre a été réimprimé par Schlegel en appendice à un article dont nous parlons ci-après, dans *TBG*, 20, 1871-73, 9-31, l'appendice ayant reçu une pagination spéciale I-XI. La date de la lettre se trouve à la p. x avec la note du P. Amiot sur les contradictions internes de ces données, telles qu'il les entrevoyait.

L'article de Schlegel, intitulé *Iets omtrent de betrekkingen der Chinezen met Java*. (A propos des relations des Chinois avec Java), consiste essentiellement en la reproduction, avec traduction néerlandaise, d'une petite compilation d'extraits de textes concernant Java, faite par un fonctionnaire chinois (dont le nom n'est pas donné) du 禮部 Li Pou (Bureau des Rites), à la demande de Th. Adkins, alors Secrétaire de la Légation britannique à Peking, ce dernier n'ayant fait que répondre au désir exprimé par Schlegel. La lettre javanaise datée est mentionnée dans cette compilation à la p. 13 où le texte chinois est mot pour mot celui du *Ming Che* dont il a certainement été tiré.

voit, les textes chinois n'ont pas grand'chose à apprendre sur l'arrivée des Hindous à Java » [1].

Ce dernier point est évident et seule une idée préconçue de Groeneveldt a pu lui faire voir un rapport parfaitement inexistant entre « l'arrivée des Hindous à Java » et la « fondation » du royaume javanais. Nous irons même plus loin et nous dirons qu'il est au moins douteux que les Javanais aient, à l'époque ancienne, considéré le point de départ de l'ère Śaka comme la date de la fondation de leur pays. Pelliot se réfère à ce propos, d'après Veth, à la légende de Aji Sâkâ qui n'a guère d'autorité en la matière [2].

Nous ne pouvons songer à étudier ici cette légende et nous dirons seulement que le *Sərat Aji Sâkâ* cité par Veth est un texte remontant à deux ou trois siècles au maximum, donc assez récent, dont il existe plusieurs versions. Groupant les traits les plus saillants, on peut la résumer ainsi : Un roi ou prince (*Aji*) d'origine divine, appelé *Sâkâ*, arrive à Java « d'Outremer » (*sabraŋ*). À l'aide de ses pouvoirs extraordinaires (*səkti*), il parvient à se débarrasser du roi de la ville de *Məṇḍaŋ* qui dévorait les habitants. En récompense, il demande autant de terre que son turban pourra en entourer et, le turban n'en finissant pas de se dérouler, il obtient tout le territoire de Java dont il devient ainsi le souverain. L'invention des vingt aksara du javanais moderne lui est aussi attribuée et il aurait instauré l'ère portant son nom [3]. Ces derniers détails semblent bien n'avoir eu pour but que de donner pour ainsi dire une preuve de l'origine ancienne, et donc respectable, d'une part des aksara javanais et de l'autre de l'ère Śaka, à une période où le zèle des propagateurs de l'Islam aurait pu inciter certains exaltés à les remplacer définitivement par les lettres arabes et l'ère de l'Hégire [4]. Certains de ces thèmes légendaires sont bien connus et se retrouvent

---

[1] Cf. *Deux It.*, in *BEFEO*, IV, 1904, 321, fin de la note 7 de la p. 320.

[2] Le *Java* de Veth est une compilation très consciencieusement faite, mais bien insuffisante pour approfondir de telles questions. Il y en a deux éditions : la première en 3 volumes (1875, 1878 et 1882) et la seconde, entièrement refondue en 4 volumes (1896, 1898, 1903 et 1907). C'est à la seconde que Pelliot se réfère. Toutes deux sont maintenant vieillies.

[3] Une version du *Sərat Aji Sâkâ* a été éditée par Gaal et Roorda (Amsterdam, 1857). Il s'agit toutefois non d'un texte original, mais d'un arrangement en prose dû à C. F. Winter Sr., fait sur un texte en vers encore inédit.

On trouve deux courts extraits de cette version de Winter Sr. dans la Chrestomathie javanaise de J. Kats intitulée *Papəṭikan sakiŋ sərat jawi*, vol. I (en caractères javanais), 5ᵉ éd., Weltevreden, 1930, p. 3-20. Il existe bien une version métrique imprimée, mais elle a été refaite sur celle en prose de Winter et n'est donc pas l'œuvre originale. Il s'agit du *Sərat Aji Sâkâ ŋajawi* « Aji Sâkâ se rend à Java » de Mas Kartâsubrâtâ, Səmaraŋ, 1886. Un extrait d'une version différente se trouve dans la Chrestomathie accompagnant la *Beknopte Javaansche Grammatica* (Grammaire javanaise succincte) de T. Roorda, 5ᵉ éd., Zwolle, 1906, 230-234. Enfin, Aji Sâkâ apparaît dans d'autres ouvrages historico-légendaires, tel le *Sərat Kâṇḍâ* (XVIIIᵉ s. EC.) et de nombreuses légendes dans différentes régions de Java. Il est devenu une figure de « héros civilisateur » et les activités les plus diverses lui sont attribuées.

On voit qu'avant de pouvoir utiliser éventuellement certains traits des textes légendaires ayant Aji Sâkâ pour héros, il faudra d'abord en étudier les versions les plus anciennes qui n'existent jusqu'ici qu'en manuscrit.

Disons en terminant cette note que si l'article de Van Stein Callenfels *De Historische Aji Saka* « le Aji Sâkâ historique » publié dans *TBG*, 59, 1919-21, 471-479, contient diverses données intéressantes, il n'apporte aucun éclaircissement à la question de l'existence éventuelle d'un personnage historique nommé Aji Sâkâ.

[4] Les efforts de ces Javanais conscients de la valeur de leur patrimoine culturel n'auront pas été entièrement vains puisque la connaissance des aksara s'est maintenue jusqu'à l'époque actuelle. Mais ils n'ont pu empêcher que toute l'ancienne littérature ne tombe pratiquement dans

hors de l'Indonésie de sorte qu'il ne faut pas chercher dans ces textes des données directement utilisables du point de vue historique [1].

Pour les Chinois habitués aux *nien-hao* de durée souvent très brève, un chiffre aussi élevé que le millésime javanais devait évoquer la commémoration d'un événement national comme c'était le cas en particulier pour l'ère de l'Hégire dont ils avaient évidemment connaissance.

Quoi qu'il en soit de ce détail, le point important est que les dates fournies par les textes chinois étant d'une manière générale dignes de confiance, on est surpris de ce qui semble, comme le dit Groeneveldt, une erreur flagrante.

C'est justement parce qu'une erreur aussi grave nous paraissait bien invraisemblable que nous nous sommes demandé s'il n'y aurait pas une solution plus satisfaisante.

Ayant alors recherché dans les *Annales Principales* (本紀) du *Ming Che* — négligées par Groeneveldt — la mention de cette ambassade de la 7e année 宣德 *siuan-tö* (1432 EC.), nous avons été surpris de constater qu'elles n'en disent mot, Java n'étant pas mentionné parmi les pays ayant « apporté le tribut » [2].

On peut alors se demander si ce n'est pas dans la date chinoise de l'ambassade que se trouve l'erreur, d'autant plus que les *Annales Principales* mentionnent de nombreuses ambassades complètement absentes dans la *Notice* du cha-

---

l'oubli, bien que la substance s'en soit conservée au moins partiellement dans des réfections en *kawi* et surtout dans le si riche complexe artistique et doctrinal que constitue le Théâtre d'ombres ou *Wayaŋ* qui est la base du *Kəjawan* ou « Javanisme » dans le sens de « Culture javanaise ». L'ancienne littérature elle-même n'est restée lue et psalmodiée qu'à Bali.

Depuis la dernière guerre, le vieux javanais est étudié à Java, non seulement à l'Université, mais aussi dans les classes de lettres de l'enseignement secondaire (deuxième cycle). Il s'agit évidemment d'un enseignement philologique et linguistique et non de l'assimilation artistique — littéraire, musicale et éthique — des anciens textes.

Pour l'enseignement traditionnel du vieux javanais à Bali, voir l'excellent article de I Wajan Bhadra, *Het « Mabasan »*, publié en appendice à *Mededeelingen van de Kirtya Liefrinck van der Tuuk*, V, [1937], 20 pages.

En ce qui concerne l'ère Śaka, il y a eu adaptation du comput musulman strictement lunaire lorsque ce dernier a été officiellement adopté en 1555 Śaka = 1633 EC., d'où quelques différences dans le détail qui font que les quantièmes javanais diffèrent souvent des quantièmes « arabes ». Le comput javanais s'est ainsi séparé depuis cette date du comput balinais qui a seul conservé l'année luni-solaire de l'ancienne Java. Cf. nos remarques a ce sujet dans *BEFEO*, XLVIII, 676.

(1) D'après des expressions que l'on trouve dans des manuscrits balinais des XVIIIe et XIXe siècles, il semblerait qu'on ait à cette époque quelquefois interprété le millésime Śaka comme indiquant « l'âge de la Terre » ou « l'âge du Monde » (cf. *EEI*, V dans *BEFEO*, XLIX, § 107, p. 52-53).

(2) Cf. *Ming Che*, k. 9 : [宣德七年]…是年占城琉球哈密哈烈瓦剌亦力把里入貢. YWYChH, p. 105 (8 *b*) et *PNP*, p. 8 v°) soit « Cette année-là, le Champa, les Lieou-k'ieou, Ḫamil [Qomul], Hérat, les Oïrat et Ilibalïq apportèrent le tribut ».

La transcription chinoise 哈密 reproduit probablement la forme kalmouke *Xamil* citée par N. Poppe dans son article *Renat's Kalmuck Maps* publié dans *IMAGO MVNDI*, XII, 1955, 158, avec la carte face à la page 157 où Xamil est la ville la plus à l'Est (à gauche, le Sud étant en haut), pourvue du numéro d'identification 161. Cf. aussi Walter Fuchs, *Der Jesuiten-Atlas der Kanghsi Zeit* (*Monumenta Serica*, Mon. S., IV), Peking, 1943, en particulier p. 358 et suiv. et la carte 19.

Pour Ilibalïq, cf. aussi Bretschneider, *Mediaeval Researches*, II, (1910), 44. Il existe jusqu'à nos jours une localité du nom de Ili à une soixantaine de kilomètres au Nord de Alma Ata dans le Kazakhstan soviétique. Cf. la carte *Asia and adjacent Areas*, publiée par la National Geographic Society de Washington avec le numéro de son *Magazine* de mars 1951.

pitre 324 [1]. D'ailleurs, dans cette *Notice*, l'ambassade de 1432 EC. venant apporter la « supplique » en question n'est pas mentionnée à sa place chronologique dans le résumé des relations entre les deux pays, mais à la fin. Il est donc très probable qu'elle provient d'une autre source [2].

On peut, croyons-nous, conclure que l'absence de toute ambassade en 1432 aussi bien dans les *Pen-ki* que dans le résumé chronologique de la *Notice*, rend son existence pour le moins douteuse, d'autant plus que 1376 Śaka correspond à 1454 EC., soit la 5e année 景泰 *king-t'ai*, et que les *Annales Principales* mentionnent bien une ambassade cette année-là [3].

Il nous semble hors de doute que lors de la compilation de la *Notice* sur Java, plutôt qu'une erreur qui se serait glissée dans le texte, il y aura eu un passage de sauté, lequel devait contenir un détail se référant à l'année 1432 EC. et donnait ensuite le *nien-hao* équivalant à 1454 EC. avant la mention de la date de la « supplique » qui a été conservée. Dans ce cas, il y aurait donc non pas erreur, mais lacune.

---

(1) En voici la liste complète :

An. Princ.	*Notice*	*An. Princ.*	*Notice*	*An. Princ.*	*Notice*
—	—	—	—	—	—
1370 EC.	1370 EC.	1408 EC.	1408 EC.	1430 EC.	–
–	1372 EC.	1410 EC.	–	1436 EC.	1436 EC.
1375 EC.	1375 EC.	1411 EC.	–	–	1440 EC.
1377 EC.	1377 EC.	1413 EC.	–	1442 EC.	–
1378 EC.	1378 EC.	1415 EC.	1415 EC.	1443 EC.	1443 EC.
1379 EC.	1379 EC.	1416 EC.	–	1446 EC.	1446 EC.
1380 EC.	–	1418 EC.	1418 EC.	1447 EC.	–
1381 EC.	1381 EC.	1420 EC.	–	1452 EC.	1452 EC.
1382 EC.	1382 EC.	1422 EC.	–	1453 EC.	–
1393 EC.	1393 EC.	1425 EC.	–	1454 EC.	–
1394 EC.	1394 EC.	1426 EC.	–	1460 EC.	1460 EC.
1403 EC.	1403 EC.	1427 EC.	–	1465 EC.	1465 EC.
1404 EC.	–	1428 EC.	–	1495 EC.	–
1405 EC.	–	1429 EC.	–	1499 EC.	1499 EC.
1406 EC.	1406 EC.				

On voit que les *Pen-ki* mentionnent pour toute la durée des Ming quarante et une « ambassades ». De celles-ci, seulement vingt et une sont énumérées dans la *Notice*. Il faut cependant ajouter que l'on en trouve une dans cette dernière, à l'année 1372, dont les *Annales principales* ne parlent pas. En outre, à l'année 1440, la *Notice* donne des détails sur le naufrage d'envoyés javanais retournant dans leur pays, mais on ne dit pas quand ils étaient arrivés à la Cour. Les *Pen-ki* de leur côté ne soufflent mot de cette affaire. Comme il est bien improbable qu'il s'agisse des envoyés de 1436 dont le retour a déjà été mentionné, il faut vraisemblablement admettre une « ambassade » pour l'année 1439 ou 1440 EC.

Remarquons encore à propos de cette liste, que l'ambassade de 1378 est mentionnée comme venant du 闍婆 *Chö-p'o* alors que pour toutes les autres on a employé la forme plus récente 瓜哇 (< 爪哇). Cette ambassade de 1378 est citée dans la *Notice* du k. 324, au paragraphe consacré à 闍婆 qui fait suite à celui de 瓜哇. L'emploi de l'ancienne dénomination Chö-p'o indique certainement une source différente.

De toute façon, la comparaison de ces deux listes montre que la *Notice* a largement abrégé les documents disponibles.

(2) On la trouve en effet après la mention d'une ambassade en 1499 EC et un paragraphe sur la durée du voyage de 泉州 Ts'iuan-tcheou à Java. Les paragraphes suivants donnent sur Java quelques détails dont une partie semble des racontars de valeur plus que douteuse qui sont loin de valoir les informations précises que l'on trouve dans les Histoires Dynastiques précédentes.

(3) Cf. *Ming che*, k. 11 [景泰五年]... 是年安南琉球中山瓜哇入貢 ... « Cette année-là, l'Annam, le Tchong-chan des Lieou-k'ieou [Okinawa] et Java apportèrent le tribut. » Voir l'éd. YWYChK, p. 116 (8*a*) et *PNP*, p. 8 r°.

Ce détail étant, croyons-nous, résolu, il faut passer à la seconde erreur qui semble plus grave. Admettant en effet que l'ambassade en question est venue en 1454 EC., donc en 1376 Śaka, il est évident que le calcul fait par l'auteur chinois devrait donner un *nien-hao* équivalant à 78 EC., point de départ de l'ère Śaka, c'est-à-dire la troisième année 建 初 *kien-tch'ou* (désignation cyclique 戊 寅 *meou-yu*) de l'Empereur 章 Tchang des Han Postérieurs et non la première année 元 康 *yuan-k'ang* (dés. cyc. 丙 辰 *ping-tch'en*) de l'Empereur 宣 Siuan des Han Antérieurs qui correspond à 65 av. l'EC. On ne voit guère à première vue de moyen de rendre compte d'une différence de 142 ans (64 + 78) [1].

La seule explication plausible à notre sens est que l'auteur chinois, qui devait avoir à sa disposition des tables indiquant le nombre d'années ayant porté tel ou tel *nien-hao*, aura calculé comme s'il s'agissait dans tous les cas d'années complètes, alors qu'il arrive souvent qu'un (ou même plusieurs) *nien-hao* commencent au cours de l'année même qui a vu la fin du *nien-hao* précédent. Ou, si l'on veut, il arrive plus d'une fois qu'une année calendérique N est par exemple en même temps la n^e année du *nien-hao* X, la première [et unique] année du *nien-hao* Y et encore la première année du *nien-hao* Z. Un tel cas donnera dans notre hypothèse « 3 ans » pour une seule année calendérique.

Cette explication nous paraît d'autant plus probable que si l'on consulte le *Tableau des Dynasties Principales* du P. Hoang [2] qui indique la date exacte du début de chaque *nien-hao*, on trouve, en additionnant chaque année ayant eu deux (quelquefois trois, quatre et dans un cas même cinq) *nien-hao*, pour la période qui nous intéresse ici, soit de 78 à 1454 EC., exactement 142 *nien-hao* qui ne représentent que des fragments d'années et qui doivent donc être supprimés pour obtenir un compte d'années exact.

Il nous semble qu'il n'y a aucun doute à avoir et que nous avons là la solution de la difficulté car, si l'on convertit les données en millésimes EC. et Śaka, on a d'une part 1454 + 64 = 1518 et de l'autre 1376 + [78 + 64 =] 142 = 1518.

Le chroniqueur chinois a donc bien, si l'on veut, commis une faute de logique, mais non à proprement parler une erreur de calcul. Et de cette façon, l'année 1454 EC. que nous avons supposée comme date de l'ambassade parce qu'elle correspond à 1376 Śaka, se trouve vérifiée par les conditions mêmes de l'erreur du compilateur. En effet, ni le millésime Śaka indiqué, ni le total des *nien-hao* comptés en trop ne conviennent à une année 1432 EC. On a ainsi la preuve que cette donnée est erronée.

Signalons pour terminer que l'année 1376 Śaka nous place sept ans après l'inscription de Wariŋin Pitu, datée du 22-XI-1447 EC., et qui est due à *Dyah*

Pour l'identification des îles de l'archipel des Lieou-k'ieou à une époque plus récente, voir l'article de Bolesław Szcześniak, *The Antoine Gaubil Maps of the Ryu-Kyu Islands and Southern Japan* dans *IMAGO MVNDI*, XII, 1955, 141-149, et spécialement les trois petites cartes chinoises de 1721 reproduites à la page 146 où 中 山 désigne la partie centrale de l'île d'Okinawa. Sur une carte japonaise de 1785, publiée par Leo Bagrow dans le même numéro d'*IMAGO MVNDI* (face à la p. 132), Okinawa est appelée 琉 球 國, donc le « royaume Ryu-Kyu ». Cf. d'autre part, A. Kammerer, *La Découverte de la Chine par les Portugais au XVIe siècle et la cartographie des Portulans*, Leiden, 1944, 19-28 et 231-132.

(1) Les millésimes Śaka représentant à Java des années écoulées, 78 EC. correspond à 0 Śaka. L'année 1 Śaka = 79 EC. correspond à la 4e année 建 初 *kien-tch'ou* (désignation cyclique 己 卯 *ki-mao*) de l'Empereur Tchang.

(2) Voir P. Hoang, *Concordance des chronologies néoméniques chinoise et européenne* = *VS*, 29, Tableau I de l'appendice I.

Kərtawijaya, nom personnel du souverain appelé *Bhre Tumapəl* (III) dans le *Pararaton* et dont le nom de sacre est *Wijayaparākramawarddhāna* [1].

Ce dernier mourut en 1373 Śaka (1451 EC.). Son successeur dont le nom de sacre est *Śrī Rājasawarddhana* mourut selon le *Pararaton* en 1375 Śaka (1433 EC.) [2].

Enfin, toujours selon le même ouvrage, il y eut ensuite un interrègne de trois ans, de 1375 à 1378 Śaka, soit de 1453 à 1456 EC., et c'est donc pendant cette période que la lettre datée a été écrite [3].

Ce dernier détail n'est pas sans intérêt, car il montre une fois de plus, s'il en était besoin, que ce que les fonctionnaires de la Cour de Chine, pour des raisons relevant de leur conception du pouvoir souverain et aussi par souci d'étiquette, se plaisaient à considérer comme des « ambassades venant apporter le tribut », n'étaient souvent que des groupes de négociants n'ayant probablement aucune mission officielle. Même dans les cas où les souverains javanais ont véritablement envoyé des représentants, il s'agit de ce qu'on appellerait maintenant des « good-will missions » [4].

Djakarta, mars 1955-décembre 1956.
Revision : février-avril 1958.

---

(1) Cf. *Parar.* ^{2}, p. 40 pour le texte et 197 pour la traduction néerlandaise. Sur l'inscription, voir notre *Liste* de *EEI*, III, n° A. 207 et aussi *EEI*, IV, 85. *Bhre* est un sandhi pour *Bhra i* de même qu'à une époque plus ancienne, on a *Rake* < *Raka i*.

(2) Cf. *Parar.* ^{2}, p. 40 pour le texte et 199 pour la traduction néerlandaise. Voir aussi le Tableau III, p. 258. Aucune charte de son règne n'est connue.

(3) Cf. *Parar* ^{2}, p. 40 : *təluŋ tahun tan hana prabhu*, soit « pendant trois ans il n'y eut pas de roi. » En fait, il faut comprendre que l'interrègne s'étendit sur trois années, car de la mort de Śrī Rājasawarddhana en 1375 à l'avènement de son successeur, Hyaŋ Purwawiśesa en 1378 Śaka, il y a, suivant les mois (qui ne sont pas indiqués), un peu plus de deux ou un peu plus de trois ans soit, en d'autres termes, de 26 à 46 mois, ce qui fait d'ailleurs bien une moyenne de 36 mois ou 3 ans.

(4) Arrivé au terme de ces deux premières *Études sino-indonésiennes*, nous avons l'agréable devoir de remercier bien vivement ici le professeur 曾珠森 Tjan Tjoe Som, l'actif directeur de l'Institut de Sinologie (*Ləmbaga Sinologi*) de l'Université d'Indonésie à Djakarta, de nous avoir ouvert si aimablement les portes de sa belle bibliothèque, ce qui nous a permis de consulter à loisir les ouvrages dont nous avions besoin.

ÉTUDE SUR LE STŪPA DANS L'INDE ANCIENNE

par

Mireille BÉNISTI

INTRODUCTION

L'importance du *stūpa* dans le bouddhisme a de bonne heure été reconnue, et bien souvent soulignée.

Largement répandu à travers les âges et l'aire d'expansion du bouddhisme, il se présente sous les formes les plus grandioses comme dans les exemplaires les plus réduits, il affecte selon époques et pays des profils extrêmement variés, tout en demeurant toujours reconnaissable, comme s'il conservait en lui, à travers ses transformations, quelque chose de permanent, qui le caractérise. Objet de culte et de vénération, centre d'attraction des foules pieuses, solennel ou familier, il porte en lui une part de l'histoire et de la doctrine bouddhiques : il est signe et ensemble de signes.

C'est dire combien peuvent être multiples les problèmes qu'il suscite. Nous avons voulu nous attacher, dans cette étude, à quelques-uns d'entre eux.

Notre projet initial était de rechercher si l'on ne pouvait tracer, en s'appuyant sur les documents archéologiques et les documents écrits, une histoire « formelle » du *stūpa* indien, une ligne chronologique des monuments que nous livre le pays qui fut le berceau du bouddhisme et le théâtre de sa première expansion.

Mais on sait combien dénués de repères historiques se présentent les textes et que le souci de décrire tel ou tel monument, d'en consigner l'édification ou la transformation, ne s'est pas manifesté. D'autre part, les monuments eux-mêmes ne sont pas datés et les destructions qui ont frappé un grand nombre d'entre eux, les remaniements profonds qui ont affecté ceux qui nous restent, ne nous permettent pas de disposer d'une base suffisante de travail.

Le problème nous eut paru insoluble si, dans une première exploration du sujet, un fait important ne nous avait frappé : le *stūpa* est si lié à la vie bouddhique que l'on ne se contenta pas d'en dresser de monumentaux : les sculpteurs le représentèrent dans la pierre et nous le trouvons, à de multiples exemplaires, sur des panneaux placés sur le *stūpa*-monument lui-même, sur les barrières-balustrades entourant celui-ci, sur des parois de cavernes, etc. Le matériel d'étude devenait ainsi beaucoup plus abondant, suffisamment étendu dans l'espace et dans le temps pour permettre des recherches systématiques.

Celles-ci nous amenèrent à penser qu'il était possible de trouver une évolution du « *stūpa* figuré » dans l'Inde ancienne.

Pour tenter de l'établir, nous recourûmes à une méthode qui, écartant délibérément toute conjecture ou tout jugement fondé sur des impressions, ne s'adresse

qu'au concret, à des constatations de faits, à de pures transformations plastiques. Méthode inaugurée par M. Philippe Stern, dans *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer* de 1927, poursuivie dans ses œuvres ultérieures, et que nous-mêmes avons utilisée dans *Le médaillon lotiforme dans la sculpture indienne* (1952). Étudiant attentivement les documents archéologiques — ici les « *stūpa* figurés » — les rapprochant et les comparant, nous essayons de découvrir en eux certains éléments formels qui, se transformant, manifestent ainsi à la fois un lien et un changement. Nous estimons être ainsi arrivés à établir une véritable chaîne chronologique, non pas absolue certes, mais relative, et qui permet, ensuite, de situer les uns par rapport aux autres les monuments supports de « *stūpa* figurés », ou les différentes parties d'un même monument.

Ces résultats acquis, il nous apparut qu'ils gagneraient à s'accompagner d'un essai de compréhension des formes étudiées. Ainsi fûmes-nous amenés à rechercher, par une série de lectures, et à tenter de présenter de façon synthétique et en ses grandes lignes, la description du *stūpa* et sa décoration, ses possibles origines, les sens des termes qui le désignent, sa destination et sa signification (d'où ressort le symbolisme polyvalent du *stūpa*, équivalent du Buddha, du Monarque universel, du Cosmos), le culte enfin dont il est l'objet. Éclairant notre sujet, cet ensemble de notions se plaçait tout naturellement en tête de notre étude.

Il y avait un autre aspect de la question à envisager. Les textes, qui n'avaient pu nous servir pour établir une chronologie, ne pourraient-ils nous apporter d'autres éléments d'information? Le *Mahāvastu* et le *Divyāvadāna* se révélaient intéressants à cet égard. Nous en traduisîmes plusieurs passages qui apportent des renseignements précis tant sur l'édifice lui-même, ses différentes parties et sa décoration, que sur les formes de vénération et de véritable culte qu'il suscitait. Il nous a ainsi paru possible, tant l'information provenant des textes recoupe celle qui se dégage des pierres, tant les deux peuvent s'interpénétrer et arriver à se parfaire, de choisir entre plusieurs traductions qui divergeaient et de proposer une nouvelle interprétation d'un passage du *Divyāvadāna*, qui était resté jusqu'ici fort controversé.

Nous considérions notre étude, telle que nous en avions tracé le plan, comme terminée quand notre attention fut appelée sur un texte qui, tout en étant nettement plus tardif que l'époque que nous avions considérée, était susceptible de fournir des indications sur le *stūpa*. Il s'agissait du *Kriyāsaṃgraha*, dont la Bibliothèque nationale de Paris possède une version sanskrite et une version tibétaine. Nous attachant à la première, nous pûmes, successivement, circonscrire un passage concernant le *stūpa*, établir la transcription puis la traduction de celui-ci. Ce texte inédit s'avéra d'un intérêt tout à fait exceptionnel : il indiquait non seulement plusieurs formes de *stūpa*, mais encore les noms de leurs différentes parties, et enfin tout un ensemble de mesures à respecter dans leur édification. Mais bien des points en demeuraient obscurs, non seulement parce que le sanskrit se trouvait défectueux, mais encore et surtout parce que manquait la connaissance du sens que recouvraient nombre de mots et d'expressions.

A l'inverse de ce qui s'était passé dans notre étude sur l'évolution du *stūpa*, où les textes vinrent éclairer les formes, maintenant ce furent les documents archéologiques qui, apportant des éléments concrets, clairs, incontestables, permirent d'élucider certains termes, certaines expressions dont le sens fut sans cela demeuré soit impénétrable soit conjectural.

Peu à peu se dégagèrent ainsi trois apports principaux, dont nous serons redevables à ce texte. En premier lieu, la terminologie relative au *stūpa* se trouve améliorée, une liaison exacte se précisant entre termes sanskrits et parties for-

melles du *stūpa*. En second lieu, s'établit toute une série de relations numériques entre les éléments du *stūpa*, qui se présentent ainsi comme reliées indissolublement les unes aux autres. En troisième lieu, est mise en lumière une correspondance des plus minutieuses, et hautement significative, entre le *stūpa*, en ses éléments de construction, et la Doctrine bouddhique.

Les passages du *Mahāvastu*, du *Divyāvadāna* et du *Kriyāsaṃgraha* que nous avons étudiés, confrontés à une évolution chronologique, telle que nous avons tenté de l'établir pour le « *stūpa* figuré » dans l'Inde, du IIe siècle avant notre ère au IVe siècle de notre ère, permettent donc, à notre sens, de franchir un nouveau pas dans la connaissance du monument essentiel du bouddhisme.

A travers la « vie des formes » s'affirme la pérennité des symboles et des signifiances. Et nous voyons comment le *stūpa* a pu, à différentes époques, en différentes régions, être à la fois si divers et si constant, demeurant toujours au cœur de la vie bouddhique : c'est que son édification, tout en étant marquée par la personnalité des artistes, obéissait à un ensemble d'impératifs et de normes, c'est qu'il s'élaborait selon une symbolique précise, selon aussi une structure formelle, elle-même reliée à la structure spirituelle de la Loi. Il nous est peut-être ainsi mieux possible de nous rendre compte de l'évolution réelle du *stūpa*, de ce que, à travers son devenir, il n'a cessé d'être et de signifier.

* * *

Ce travail n'aurait pu être poursuivi et mené à terme sans l'appui constant que nous a apporté notre directeur d'études, M. Jean Filliozat.

Au cours des pages, on verra tout ce dont nous sommes redevables à l'enseignement de M. Paul Mus, professeur au Collège de France et à celui de M. Philippe Stern, conservateur en chef du Musée Guimet, lesquels ont bien voulu, en outre, nous témoigner leur bienveillance et nous prodiguer leurs encouragements.

Et c'est avec émotion que j'évoque ici le souvenir de Pierre Dupont, professeur à la Sorbonne, décédé à Bangkok le 18 octobre 1955, qui m'avait incité à entreprendre cette étude et à y persévérer, et à la mémoire de qui respectueusement je la dédie.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

AA.............. *Ars Asiatica*.
AMG............. *Annales du Musée Guimet*, Paris.
ASI.............. *Archeological Survey of India*, Delhi, Calcutta.
BEFEO........... *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Paris.
BHSdict.......... *Buddhist Hybrid Sanskrit dictionary*, Edgerton, New-Haven, 1953.
EpInd............ *Epigraphia Indica*, dir. Hultsch, Calcutta.
JA............... *Journal asiatique*, Paris.
MASI............ *Memoirs of the Archeological Survey of India*.
MASC............ *Memoirs of the Archeological Survey of Ceylon*, Colombo.
Ms............... Manuscrit.
RAA............. *Revue des Arts asiatiques*, Paris.

PREMIÈRE PARTIE

LE STŪPA ÉDIFICE

I. — *Forme du stūpa*

Le *stūpa* est « l'édifice religieux par excellence »[1] des bouddhistes[2]. Sa forme a varié selon les époques, les régions et aussi en raison des changements de culte.

Notre intention n'est pas de retracer ici l'évolution du *stūpa* édifice « depuis la simplicité des vieux dômes en forme de bulbe jusqu'aux complications du style le plus flamboyant[3]. Cette étude a été faite par Combaz[4], qui a retracé l'évolution du *stūpa* non seulement dans l'Inde, mais aussi dans les pays d'Asie où le bouddhisme s'est répandu.

Notre travail portant plus particulièrement sur le « *stūpa* figuré » de l'Inde du IIe siècle avant notre ère au IVe siècle de notre ère, nous nous bornerons, en ce qui concerne le *stūpa* édifice, à le décrire dans ses grandes lignes.

Le *stūpa* de l'Inde ancienne comprend en général trois parties (pl. I) :

1o La base ou tambour.

2o Le dôme (*aṇḍa*) qui repose en retrait sur le tambour, ce qui délimite une terrasse appelée dans le *Divyāvadāna*[5] *medhī*, et à Ceylan *pupphāddhāna*[6] mot pāli qui signifie « l'endroit où les fleurs sont déposées ».

Le mot *aṇḍa*[7], qui signifie « œuf », n'est pas usité à Ceylan pour désigner le dôme; dans un texte pāli, le *Thūpavaṃsa*, celui-ci est appelé *udara*[8] « ventre », et, dans un passage du *Mahāvaṃsa*, le dôme semble être désigné par le mot *thūpa* lui-même.

La terrasse formée sur le tambour est bordée d'une balustrade ou *vedikā* appelée dans le *Mahāvaṃsa* : *kucchi-vedikā*[9]. On accède, en général, à cette terrasse par des escaliers (*sopāna*) situés aux quatre points cardinaux.

(1) Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Paris, 1905, t. I, p. 59.

(2) Les bouddhistes ne furent pas seuls à édifier des *stūpa*. Les fouilles de Mathurā ont amené la découverte d'un *stūpa* jaina qui ressemble en tout point au *stūpa* bouddhique. La ressemblance est telle, qu'il est raconté dans un conte du *Sūtrālaṃkāra* (trad. E. Huber, Paris, 1908, p. 156) que le roi Kaniṣka prit pour un *stūpa* du Buddha celui des Nirgrantha. Et au moment même où le roi rendait hommage au *stūpa* celui-ci se brisa en morceaux parce que le roi, en pensée, adorait le Buddha.

(3) Foucher, *op. cit.*, I, p. 64.

(4) Combaz, *L'Évolution du stūpa en Asie* (*Étude d'architecture bouddhique*), in *Mélanges chinois et bouddhiques*, II, Bruxelles, 1933.

(5) E. B. Cowell et R. A. Neil, *The Divyāvadāna*, Cambridge, 1886, p. 244.

(6) Paranavitana, *The stūpa in Ceylon*, in *MASC*, V, 1947, p. 16. *Mahāvaṃsa*, XXX, 51, 56.

(7) Paranavitana, *op. cit.*, p. 25.

(8) Paranavitana, *op. cit.*, p. 18, et *Mahāvamsa*, XXXV, 2.

(9) *Kucchi*, littéralement « ventre, matrice », synonyme de *udara*.

C'est à l'intérieur du dôme que, pour les *stūpa* reliquaires, se trouve une cavité où est déposée la cassette aux reliques, souvent faite de métal précieux et affectant la forme d'un *stūpa* en miniature [1].

3° La partie supérieure, composée d'une construction à quatre faces appelée *harmikā* (signifiant pavillon), dans laquelle s'insère le « poteau » (*yūpa*) portant les parasols (*chattra*).

Le *Mahāvaṃsa* ne connaît pas le mot de *harmikā* et appelle cette partie du *stūpa : caturassa-caya* [2], construction quadrangulaire. A Ceylan, elle est aussi nommée *devatā kotuwa* [3], « citadelle des dieux ». La *harmikā* est souvent formée d'une balustrade disposée en carré qui porte dans le *Mahāvaṃsa* le nom de *muddavedi* [4] (du sanskrit *murdhan* qui signifie « tête, sommet »), « la balustrade du sommet ».

Le *stūpa* ainsi formé de trois parties (base, dôme, partie supérieure) était généralement entouré à une certaine distance d'une barrière ou balustrade (*vedikā*) [5] réservant un espace où les fidèles effectuaient le rite d'hommage, la *pradakṣinā* [6]. Ce chemin (*pradakṣiṇa-patha*) autour du *stūpa* était souvent pavé de larges panneaux de pierre portant des inscriptions votives [7].

Dans le *Mahāvaṃsa*, la balustrade qui entoure le *stūpa* est appelée *pāda-vedikā*, la balustrade aux pieds (du *stūpa*), la balustrade du sol [8].

Cette *vedikā* rappelle les antiques barrières de bois; elle est composée d'une plinthe (*ālambana*), de montants (*stambha*) dans lesquels s'ajustent à tenons et mortaises deux traverses (*sūcī*) et une tablette ou main-courante (*uṣṇīṣa*) [9]. Elle est coupée d'une ou de quatre portes (*toraṇa*). Le *toraṇa* est formé de deux grands piliers reliés par deux ou trois linteaux incurvés.

Près des *toraṇa* se trouvent des piliers isolés *lāṭ* portant des emblèmes divers au-dessus d'un chapiteau. Combaz [10] pense que ces piliers étaient en général placés devant les entrées du *stūpa* soit seuls soit par couple, mais il dit manquer d'éléments pour en donner la signification. Hiuan-tsang, le pèlerin chinois, a mentionné [11] dans ses mémoires l'existence de ces colonnes élevées devant les *stūpa;* pour lui, l'une a été érigée pour rappeler les circonstances de la mort du Buddha, une autre, qui en porte l'inscription, pour marquer qu'en cet endroit les reliques furent partagées; il dit d'une autre encore que sa surface est polie et que l'on y aperçoit constamment l'ombre du Buddha.

Sauf certains *stūpa* de petites dimensions qui pouvaient être en stéatite, en schiste bleu, etc., les grands monuments étaient de façon générale édifiés en briques, couvertes ou non d'un appareillage de pierres; le tout recevait un revêtement de plâtre ou de stuc (*sudhā*) dont il est fait mention dans les textes : par exemple dans

(1) Longhurst, *Buddhist antiquities of Nāgārjunākoṇḍa*, in *MASI*, Delhi, 1938, pl. XVIII, *c, d, e, f*.

(2) Paranavitana, *op. cit.*, p. 31. *Mahāvaṃsa*, XXXI, 124.

(3) Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXII, p. 381.

(4) Paranavitana, *op. cit.*, p. 18 et p. 31. *Mahāvaṃsa*, XXXII, 5.

(5) Le terme *vedikā*, nous le verrons plus loin, ne s'applique pas seulement à cette barrière.

(6) Rite qui consiste à tourner autour du monument en le maintenant à sa droite.

(7) Marshall, *A Guide to Sāñchī*, Calcutta, 1918, p. 35.

(8) Paranavitana, *op. cit.*, p. 63. *Mahāvaṃsa*, XXXIV, 41 et XXXV, 2.

(9) Coomaraswamy pense que si cette partie de la *vedikā* est appelée *uṣṇīsa* « turban » c'est « à cause de sa relation au *thūpa* qu'elle ceint comme un turban ou un ruban ceint le crâne de celui qui le porte ». *La sculpture de Bharhut*, Paris, 1956, p. 17.

(10) Combaz, *L'Évolution*, *op. cit.*, II, p. 212.

(11) Hiuan-tsang, *Mémoires sur les contrées occidentales*, trad. S. Julien, Paris, 1857, I, p. 334, 346, 354.

le *Mahāvastu*[1], il est dit qu'un *stūpa* a été élevé « ni trop grand, ni trop petit, recouvert d'argile (*mṛttikā*) et de stuc (*sudhā*) »; le même mot se retrouve dans le *Mahāvaṃsa*[2]. Le bois aussi pouvait être utilisé dans la construction; c'est ainsi qu'un conte du *Sūtrālaṃkāra*[3] parle d'un arbre qui a été pris comme solive pour soutenir un *stūpa*.

Le *stūpa*, qu'il soit grand ou petit, présente presque toujours dans l'Inde ancienne cet aspect de grosse demi-boule reposant sur un tambour; c'est seulement après le ve siècle de notre ère que se manifestent deux modifications essentielles : « le soubassement, d'une part, et le couronnement, de l'autre, augmentent parallèlement d'importance aux dépens du dôme qui constituait primitivement tout l'édifice[4] ». Avant le ve siècle, dans la période qui nous intéresse, les variations du *stūpa* ne concernent pas sa forme, son allure générale; elles se discernent dans la partie supérieure et dans les accessoires du monument, c'est-à-dire les balustrades, les portes, et surtout la décoration.

Dans les premiers *stūpa*, tels ceux de Sāñchī et de Bharhut, seules les balustrades étaient ornées de motifs décoratifs et symboliques; puis les portes et le dôme se couvrent, comme elles, de bas-reliefs représentant des scènes tirées de la vie du Buddha et de ses vies antérieures (*jātaka*). Le *stūpa* devient comme on l'a dit un « livre de pierre » offert à la méditation du fidèle venu faire autour de lui le rite de la *pradakṣinā*.

Dans la décoration du stūpa jusqu'au début du Ier siècle de notre ère, l'image du Buddha[5] n'est pas représentée, elle est suggérée par des symboles.

Le futur Buddha n'est représenté sous les traits d'animaux, d'hommes ou de dieux qu'au long de ses vies antérieures; dès qu'il assume le corps avec lequel il atteindra la *Bodhi*, les images cessent, et sont remplacées par des symboles, tels que l'arbre, la roue, le *stūpa*, etc. Ces symboles représentent soit le Buddha lui-même, soit un des épisodes essentiels de sa dernière et ultime existence; par exemple, l'arbre représente l'Éveil (*Bodhi*), la roue la Prédication (*Dharmacakrapravartana*), le *stūpa* la Totale Extinction (*Parinirvāṇa*).

II. — *Origines du stūpa*

Parlant du *stūpa*, Burnouf notait déjà qu'aucun des sujets qui touchent à l'Inde n'a excité une aussi vive curiosité, qu'aucun n'a été aussi fécond en conséquences positives pour l'histoire de ce pays. « Depuis Clément d'Alexandrie, ajoutait-il, qui parle de ces sages respectables qui adorent une pyramide sous laquelle reposent

---

[1] *Mahāvastu*, I, p. 302.
[2] *Mahāvaṃsa*, XXXII, de 1 à 7.
[3] *Sūtrālaṃkāra*, trad. Huber, ch. XV, n° 80.
[4] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique...*, *op. cit*, I, p. 64.
[5] La représentation de l'image de Buddha a fait l'objet de nombreuses controverses, notamment entre Foucher et Coomaraswamy. Selon Foucher, la représentation anthropomorphique du Buddha est due à la venue des artistes grecs dans l'Inde. Coomaraswamy, dans un article intitulé « The Origin of the Buddha image », trouve l'origine de la représentation du Buddha dans les images de *Yakṣa*, celles-ci ayant fourni le modèle à l'école de Mathurā.

M. Sivaramamurti, (*Amarāvatī sculptures*, p. 64), pense également que le Buddha n'est pas issu de l'Appollon grec, le « magnifique Dieu de Lumière », mais bien des anciens *rāja-ṛṣi* et des *yakṣa*.

Pour M. Mus (*Bārābudur*, I, p. 65, Paris, 1935), « l'image du Buddha existait antérieurement à l'art gréco-bouddhique. Elle existait dans la pensée des bouddhistes, et bientôt aussi par écrit, couchée dans les textes en attendant qu'on l'exécutât à la fresque ou en pierre au détriment du pur exercice mental ».

les os de leur dieu..., une tradition non interrompue de près de dix-sept siècles consacre l'existence... la destination de ces curieux édifices [1] ».

L'origine du monument, en particulier, a fait l'objet de très nombreuses hypothèses.

Au VII[e] siècle le pèlerin chinois Hiuan-tsang arrivé en Bactriane et rencontrant à chaque pas de ces monuments de style indien, s'en étant fait expliquer l'origine, s'entend dire que c'est Çākyamuni lui-même qui aurait « inventé » le *stūpa* : le Buddha prit ses trois vêtements, les plia chacun en carré, les empila sur la terre en commençant par le plus grand et finissant par le plus petit; puis, prenant son bol à aumônes (*pātra*), il le plaça en le retournant, par-dessus et, sur le tout, fixa son bâton de mendiant (*khakkara*). C'est d'après ce modèle que les deux marchands, à qui le Buddha avait remis une partie de ses cheveux et de ses ongles, devaient, sur ces reliques, édifier un *stūpa*. Mais nous devons faire remarquer que ce modèle, qu'on affirme donné par le Buddha, correspond dans la réalité à une forme évoluée où un soubassement complexe à trois étages (les trois vêtements pliés) vient se

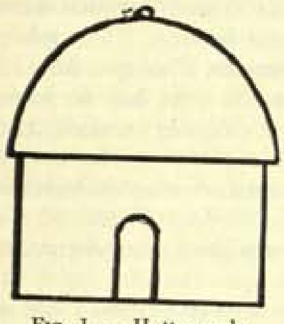


FIG. 1. — Hutte ronde.
Porte Est de Sāñchī I.

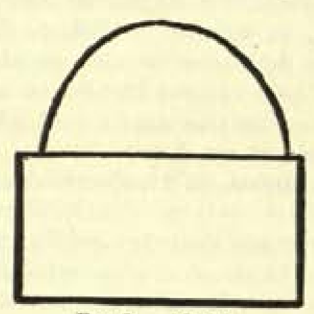


FIG. 2. — *Stūpa*.
Porte Est de Sāñchī I.

glisser sous le dôme. (Cette forme à trois étages était fréquente en Bactriane, lors du passage de Hiuan-tsang.)

Ce récit n'a donc qu'une valeur de légende et l'origine du *stūpa* reste des plus controversée. De nombreux travaux se dégagent des thèses fort différentes. Pour certains, le *stūpa* dérive du temple brahmanique de forme arrondie, lui-même image de la hutte primitive ronde. C'est en se basant surtout sur l'analogie de forme qui existe entre la hutte ronde et le *stūpa* représentés dans les bas-reliefs de l'Inde ancienne que Senart [2] ainsi que Fergusson [3] donnent comme antécédent au *stūpa* la hutte ronde, *agnicāta* ou *agnyagāra* des adorateurs du feu. Les bouddhistes auraient adopté cette construction pour y conserver les cendres de leur maître, tout comme les adorateurs du feu l'avaient affectée à la protection de symboles, feux sacrés, etc. Senart veut voir dans la *harmikā* le souvenir de l'autel du feu.

S'il y avait pour Senart et Fergusson analogie de forme entre la hutte ronde et le *stūpa*, pour notre part nous avons relevé dans les représentations une différence : dans la hutte ronde, le dôme déborde le corps de l'édifice coiffant celui-ci comme d'une calotte, tandis que dans le *stūpa* le dôme est en retrait sur la base, ou repose à même le sol (fig. 1 et 2). La représentation de la hutte avec son ouverture donne

---

(1) E. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du bouddhisme indien*, 2[e] éd., Paris, 1876, p. 311 et 312.
(2) Senart, *Essai sur la légende de Buddha*, Paris, 1882, p. 412.
(3) Fergusson, cité par M. Mus dans *Bārābudur*, *BEFEO*, XXXIII, p. 587. « Fergusson, écrit M. Mus, assignait au *stūpa* à la fois le tumulus et la hutte ronde comme antécédents : conception embrouillée dont, par surcroît, il n'a jamais fourni un exposé complet. »

l'impression d'un édicule dans lequel on pénètre; le *stūpa*, au contraire, est un objet plein, entièrement clos, un véritable « œuf » (*aṇḍa*). Nous sommes de l'avis de Foucher : si la hutte ronde a bien donné naissance à un monument bouddhique, c'est au *vihāra* ou temple [1], pas au *stūpa*. Comme le fait remarquer Foucher, le toit dans les représentations de *vihāra* a gardé « une bizarre décoration en imitation de feuilles : c'est un rappel de l'humble couverture de la *parṇa-śālā* originelle, qui pieusement persiste sur son dérivé de pierre aux temps de sa plus grande splendeur [2] ».

Havell [3], se fondant sur la forme particulière du *stūpa*, pense que l'origine de celui-ci ne peut se trouver que dans le tombeau des anciens chefs aryens, dont les cendres étaient l'objet de cérémonies cultuelles (*śrāddha*). Ces tombeaux étaient à l'image de la hutte hémisphérique que les chefs habitaient de leur vivant.

Jouveau-Dubreuil [4] reprend l'hypothèse et les observations de Havell; y joignant les trouvailles de Logan [5] et le résultat de ses propres fouilles, il pose que de nombreuses cavernes védiques ont les caractères de la hutte : forme hémisphérique, représentation de la charpente de bois et parfois pilier central; présence d'un foyer, de mobilier et d'objets divers; en passant, il fait remarquer que si ces vestiges de tombes ne sont pas plus répandus, c'est que dans toute la partie nord de l'Inde védique (Aryāvarta) où elles devaient être de même type, elles n'étaient pas excavées dans un sol solide, mais érigées en matériaux périssables, argile et bois, et ont disparu [6].

Le pilier central, qu'il a observé dans certaines cavernes du Malabar, lui suggère un rapprochement avec d'antiques représentations stylisées, où l'on avait cru voir un arc et une flèche, et que Foucher [7] analyse comme étant un *stūpa* figuré en coupe verticale, avec pilier central [8].

Jouveau-Dubreuil relève même, toujours dans le Malabar, des cavernes fort curieuses, dont le dôme possède un conduit d'évacuation, une « cheminée » centrale; c'est pour lui la « hutte du feu sacré », l'*Agnidriya* où les aryens procédaient aux rites du feu [9]. Et, à son avis, la *harmikā* du *stūpa* bouddhique, qui est restée toujours inexpliquée, ne serait que la trace persistante de cette cheminée.

Mais Finot [10] s'est vigoureusement élevé contre ces thèses. La filiation entre la hutte ronde et le *stūpa* ne lui paraît d'aucune façon établie. D'abord, les renseignements contenus dans les textes védiques, et relatifs à l'habitation, paraissent bien mieux convenir à une hutte quadrangulaire qu'à une hutte ronde. Ensuite, et surtout, le « *stūpa* en creux » auquel se réfèrent Jouveau-Dubreuil et Havell — ce monument excavé qui aurait été le chaînon entre la hutte et le *stūpa* — n'est pas attesté : c'est une hypothèse sans fondement sérieux, un « jeu de l'esprit ».

---

(1) Foucher ne donne pas à *vihāra* le sens, qu'on a fini par lui attribuer, de couvent ou de monastère. Pour cet usage il réserve le terme de *saṃghārāma*.

(2) Foucher, *op. cit.*, I, p. 128-129.

(3) Havell, *A handbook of Indian art*, London, 1920.

(4) Jouveau-Dubreuil, *Vedic antiquities*, London, 1922.

(5) Article in vol. VIII de *Indian antiquary*. Les travaux de Logan remontent à 1886.

(6) « C'était une croyance védique, conclut-il, que le mort vivait dans la tombe. C'est pour cette raison que la tombe védique était la reproduction d'une hutte de chef aryen. »

(7) Foucher, *The begginnings of the Buddhist art*, p. 14.

(8) Nous reprendrons plus loin cette question (cf. p. 59 et fig. 3).

(9) « Dans le *Çatapatha Brāhmaṇa*, une forme spéciale de tabernacle appelée *Agnidriya*, ou maison du feu, est mentionnée... Comme l'allumage du feu était une partie essentielle du rituel védique, il est assuré que la chambre du sacrifice était construite de façon que le feu puisse effectivement brûler... » Havell, cité par Jouveau-Dubreuil, *op. cit.*

(10) Finot, *BEFEO*, XXII, 1922, p. 247-248.

« On croit résoudre la difficulté en nous parlant d'un *stūpa* creux d'où serait sorti le *stūpa* plein, comme une gaufre d'un gaufrier. Mais c'est là un jeu de l'esprit et non une explication [1]. »

De plus Finot appelle l'attention sur des textes anciens dont il importe de ne pas minimiser l'intérêt, et qui concernent le rituel funéraire védique; et comme le tombeau védique, s'il était communément trapézoïdal, pouvait aussi être de forme ronde, c'est bien peut-être dans celui-ci que doit être recherchée l'origine du *stūpa*. Les fouilles de Théodore Bloch à Lauriya Nandangarh apporteraient d'ailleurs un recoupement précieux. De très anciens monticules funéraires « étaient formés de couches de terre jaune entre lesquelles se trouvaient interposées des feuilles et de l'herbe. Du sommet à la base du *stūpa* un canal vertical servait au logement d'un grand poteau de bois... [2] ».

Burnouf avait, déjà, pensé à une origine tumulaire du *stūpa* mais avec quelques réserves; il fait remarquer que le seul usage brahmanique auquel on puisse rattacher l'existence et l'origine du *stūpa* est le suivant : « lorsque la cérémonie des funérailles avait lieu trop loin d'un fleuve aux eaux saintes, pour qu'on y pût jeter les os et les cendres recueillis sur le bûcher, on les renfermait dans un pot de terre muni d'un couvercle et serré avec une corde. Ce vase était déposé dans un trou profond où l'on plantait un arbre ou bien au-dessus duquel on élevait un tumulus de maçonnerie... ». Mais, ajoutait-il, ces tumulus n'étaient érigés que dans des cas particuliers et n'appelaient aucun respect, aucun culte, « l'idée de conserver des reliques et de les honorer d'un culte spécial ne me paraît donc pas une conception brahmanique [3] ».

Pour Foucher, plus affirmatif que Finot et Burnouf, nous avons une preuve de l'origine du *stūpa* dans les tumulus brahmaniques : « La forme la plus ancienne de *stūpa* qui nous soit figurée dans l'Inde, écrit-il, se trouve sur un bas-relief de la porte orientale de Sāñchī : c'est un simple tumulus vaguement arrondi et entouré d'une balustrade [4] » (Pl. II).

D'ailleurs, pour Foucher, le caractère funéraire du *stūpa* est nettement établi. Les explorations de *stūpa* ont appris que la plupart d'entre eux recouvraient des cendres humaines et « les découvertes de Masson en Afghanistan, si on les rapproche de celles faites depuis à Ceylan et dans toutes les régions de l'Inde, notamment à Mānikyāla, à Sāñchī, à Sopārā et à Piprahwā, semblent confirmer de la façon la plus nette l'opinion généralement admise sur le caractère funéraire du *stūpa* [5] ».

Combaz est de la même opinion que Foucher. Dans son étude sur *L'Évolution du stūpa en Asie*, il fait même observer que « bien longtemps avant l'Inde, l'Orient classique s'était inspiré de la forme du tumulus pour construire ses tombeaux : la Phrygie, la Lydie, la Phénicie... » et qu'en Carie existait une particularité dans la disposition du plan qui se retrouve dans l'Inde : « Un mur circulaire, situé à un niveau inférieur, entourant à distance le tumulus et dessinant autour de lui comme une enceinte sacrée avec une entrée [6] ».

Certes ces tombes sont bien antérieures au *stūpa* et il est des plus intéressant

---

(1) Finot, *BEFEO*, XXII, 1922, p. 247-248.

(2) Finot, *BEFEO*, XXII, 1922, p. 247-248. M. Filliozat fait remarquer à ce propos que : « La description de ces tumuli pourrait répondre à des prescriptions du rituel védique, mais ceci reste problématique » (*L'Inde classique*, Paris, 1947, p. 123).

(3) Burnouf, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 314.

(4) Foucher, *L'Art greco-bouddhique*, *op. cit.*, I, p. 65.

(5) Foucher, *L'Art greco-bouddhique*, *op. cit.*, I, p. 48.

(6) Combaz, *L'Évolution du stūpa en Asie...*, *op. cit.*, II, p. 167 et fig. 3.

de noter le parallélisme de forme et de structure entre les deux; mais il n'est aucunement établi que le *stūpa* indien en dérive; peut-être, tout au plus, ont-ils une origine commune.

M. Mus attache la même importance que Foucher au très ancien relief de la porte Est de Sāñchī; mais il y trouve déjà des éléments propres au véritable *stūpa;* sur toute la surface de ce prétendu tumulus, il distingue « l'appareil en carrelage serré d'un revêtement de briques ou de pierres taillées. C'est le *stūpa* définitif, ce n'en est pas l'embryon [1] ». Pour lui les transitions typologiques entre le tumulus brahmanique et le *stūpa* continuent à manquer. A son sens, « à défaut d'une transition typologique, c'est surtout leur communauté d'affectation qui a rapproché, dans l'esprit de la majorité des chercheurs, le tumulus et le *stūpa* [2] ».

Mais M. Mus montre bien toute la complexité de la question quand il écrit : « Tout bien pesé, mieux vaut avouer que l'analyse architecturale aussi bien que les textes nous laissent encore dans l'indécision quant à la genèse du *stūpa* et quant à ses relations exactes avec le tumulus [3] ».

Serait-ce nier que la lointaine origine du *stūpa* se trouve dans les tumulus brahmaniques? M. Mus s'en garde et, pour lui, le tumulus ne sera « qu'un prédécesseur très lointain du *stūpa* et dans la définition de ce dernier entreront plusieurs éléments capitaux dont il faudra chercher la provenance hors de l'évolution décrite par M. Foucher [4] ». « En l'espèce, écrit-il, la force logique d'une classification des formes nous paraît peu convaincante, surtout si l'on songe que la série proposée nous oblige à sauter, de confiance, d'un simple amas de terre à une construction aussi raffinée que le *stūpa* [5] ».

Aussi M. Mus se pose-t-il avec Przyluski la question de savoir quel rapport il y a « des *stūpa* monumentaux, monuments funéraires élevés sur les cendres du Buddha, aux tombeaux (*çmaçāna*) qu'il était d'usage de construire dans la société où le bouddhisme prit naissance [6] ».

Pour Przyluski, le rituel observé pour les funérailles du Buddha, si on se reporte aux textes et aux documents, n'a pas été autre chose que le rituel des rois Cakravartin. La forme et les proportions de la tombe brahmanique variaient selon la caste à laquelle le défunt appartenait : la tombe « d'un *kṣatriya* était aussi haute qu'un homme debout; pour un *brāhmane*, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche; pour un *çūdra*, on s'arrêtait au niveau des genoux. Dès lors il était logique que la tombe d'un roi et par conséquent celle du Buddha-Cakravartin atteignissent de grandes dimensions [7] ». Le passage du tumulus de terre, simple tombe, à ces *stūpa* de grandes dimensions s'explique ainsi, pour Przyluski, par « l'effort des théologiens à diviniser le Buddha », à en faire un Dieu et un roi.

M. Mus, sans écarter la thèse de Przyluski sur le cérémonial funéraire royal qu'auraient revêtu les funérailles du « Maître divinisé », pense qu'en définitive, « l'intervention d'un symbolisme très complexe a fait de la sépulture du Buddha, telle que nous la présentent les textes et l'archéologie, un monument irréductible à ces lointains antécédents [8] ».

Symbolisme royal, symbolisme cosmologique, que M. Mus dégage d'une docu-

[1] P. Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 1933, 2, p. 594.
[2] P. Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXIII, 2, p. 594.
[3] *Ibid*, p. 593.
[4] *Ibid.*, p. 578.
[5] *Ibid.*, p. 579.
[6] Przyluski, *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*, in *JA.*, I, 1920, p. 47.
[7] Przyluski, *Le Parinirvāṇa et les funérailles de Buddha*, in *JA.*, I, 1920, p. 47.
[8] Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 2, p. 578.

mentation littéraire et plastique, abondante et précise, expliquent pour lui ce passage du tumulus au *stūpa* en matériau appareillé.

Foucher faisait dériver le *stūpa* du tumulus indien primitif; par un processus régulier d'évolution, il serait l'aboutissement d'un développement pour ainsi dire interne du tumulus, sans lien avec tout symbolisme métaphysique. Et, formulant au sujet de la thèse de M. Mus certaines observations, il écrivit : « Je ne crois pas que la thèse ait à gagner, bien au contraire, à nier les relations du *stūpa* et du tumulus, qui sont certaines : on a commencé par enterrer les morts avant de faire de la métaphysique sur l'aspect du tombeau [1] ».

Mais M. Mus, tout en conservant, comme Foucher, l'hypothèse de l'origine funéraire du *stūpa*, établit que c'est l'application d'un symbolisme cosmologique précis qui a engendré le *stūpa* proprement dit. « On voit, écrit-il, comment notre thèse s'établit par rapport à celle de Foucher : de part et d'autre on admettra en gros, du tertre au *stūpa* définitif, une même série de monuments; mais ce n'est pas au même niveau de cette série ascendante que nous placerons la première application du nom de *stūpa* [2]. »

III. — *Sens du mot stūpa*

Le mot sanskrit *stūpa* signifie « monceau, tertre, amas »; il dérive de la racine *stūp* « recueillir ». Pour M. Sivaramamurti [3], il signifie aussi — étant en liaison avec la racine *stu* « louer, glorifier » — « un monument tenu en vénération ».

On le rencontre dans des textes antérieurs au bouddhisme, et Burnouf admet qu'il a pu s'appliquer à des tumulus brahmaniques; mais il tient à bien préciser « qu'il n'y a aucun texte qui pourrait faire croire que les Brāhmanes aient fait usage de ce mot pour désigner une masse de pierres auxquelles un revêtement de maçonnerie donne la forme connue des *stūpa* purement bouddhiques [4] ».

Quoi qu'il en soit, le bouddhisme confère à ce mot une acception précise : il ne désignera plus que son « édifice religieux par excellence ».

Le plus ancien texte bouddhique, dans lequel on relève le terme, est une inscription d'Aśoka [5] (IIIe siècle avant notre ère) à Nīgali-Sāgar. Cette inscription relate l'agrandissement d'un *stūpa* exécuté sur l'ordre d'Aśoka. L'édifice est désigné par le mot *thube* qui correspond au mot *stūpa*.

D'un sens originellement analogue, le mot *caitya* peut signifier un tumulus. Il dérive de la racine sanskrite *ci*, « accumuler », qu'on retrouve dans *citā*, « bûcher funéraire ». M. Sivaramamurti [6], observant que le mot *caitya* s'applique à un monument sacré destiné à la méditation, ajoute une relation avec *cit*, « pensée, esprit ».

Le mot *caitya* a une application très large : il désigne aussi bien un arbre [7] qu'un lieu consacré ou un édifice (notamment un *stūpa*). Comme l'a fait justement observer Foucher, « le mot *caitya*, à la différence de *stūpa*, n'a rien à voir

---

(1) Cité par M. Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 2, p. 577.
(2) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 2, p. 600.
(3) Sivaramamurti, *Amarāvatī sculptures*, *op. cit.*, p. 17.
(4) Burnouf, *Introduction*, *op. cit.*, p. 314.
(5) J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1951, p. 28 et 34.
(6) Sivaramamurti, *Amarāvatī sculptures*, *op. cit.*, p. 19.
(7) O. Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris, 1954, p. 88-89.

avec la forme de l'édifice... Le *caitya* est susceptible de revêtir les formes architecturales les plus variées [1] ». D'une acception plus stricte, le mot *stūpa* désigne constamment un édifice bien caractérisé.

On rencontre aussi le terme *dharmadhātu*. Mais celui-ci, nous le verrons [2], semble recouvrir non seulement le *stūpa* proprement dit, mais d'autres édifices religieux.

Enfin on trouve parfois le mot *dhātugarbha;* il s'agit uniquement de *stūpa* renfermant des reliques corporelles.

Dans les textes, il ne sera pas surprenant de voir les mots *stūpa* et *caitya* employés l'un et l'autre pour désigner le même monument. Par exemple dans un passage du *Divyāvadāna* [3] (dont nous donnons plus loin la traduction) le mot *stūpa* et le mot *caitya* s'appliquent au monument que l'on fait ériger sur les cendres du Buddha Kṣemankara.

Dans les inscriptions portées sur le *stūpa* de Bharhut, le mot *caitya* s'applique à des arbres sacrés [4]. Dans les inscriptions des *stūpa* d'Amarāvatī [5] et de Nāgārjunakoṇḍa [6], ces monuments sont désignés sous le terme de *mahācetya*.

IV. — *Signification du stūpa*

Si on en croit les textes, comme le *Mahāparinibbānasutta* ou le *Parinirvāṇasūtrā* des *Mūlasarvāstivādin*, le Buddha aurait recommandé d'ériger un *stūpa*, et non plusieurs, sur ses cendres. D'après les mêmes textes, les recommandations du Buddha ne furent pas observées et les reliques furent divisées en plusieurs parties sur chacune desquelles on éleva un *stūpa*.

Dans un article intitulé « Le partage des reliques du Buddha », Przyluski essaie de reconstituer les événements qui suivirent la mort du Bienheureux et retrace la courbe des croyances qui a conduit à partager ses reliques et à multiplier les *stūpa*. « Une seule sépulture n'était pas compatible avec la foi qui s'est développée après la mort du Buddha; la piété suscite des monuments qui suggèrent eux-mêmes la présence de restes sacrés [7]. »

Mais dans la société brahmanique où se développe le bouddhisme, les reliques ne sont pas honorées d'un culte spécial. Le cadavre est un objet impur, dangereux, qu'on devait tenir à l'écart des habitations humaines; et seuls, des changements d'idées considérables peuvent expliquer que « les cendres du Buddha perdirent ce qu'elles avaient de néfaste et devinrent l'objet d'un culte... Ces changements peuvent s'exprimer en disant qu'on apprit à vénérer les reliques [8] ».

Les chroniques bouddhiques connaissent deux partages des reliques.

---

[1] Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900, p. 51. Cf. L. de La Vallée Poussin, *Staupikam*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1937, p. 283. Cf. *infra*, p. 75.

[2] Cf. *infra*, p. 74.

[3] E. B. Cowell et R. A. Neil, *The Divyāvadāna*, Cambridge, 1886, p. 242, cf. *infra*, p. 74.

[4] Cunningham, *The stūpa of Bhārhut*, Londres, 1868, p. 109, cf. O. Viennot, *Le culte de l'arbre*, *op. cit.*, p. 122.

[5] Sivaramamurti, *Amarāvatī sculptures*, *op. cit.*, p. 271 et 298, inscription n° 102.

[6] Ramachandran, *Nāgārjunakoṇḍa*, in *MASI*, 1938, Calcutta, 1953. Langhurst, *The Buddhist antiquities of Nāgārjunakoṇḍa*, in *MASI*, Delhi, 1938, p. 17.

[7] Przyluski, *Le partage des reliques du Buddha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, Bruges, 1936, p. 352.

[8] Przyluski, *Le partage...*, *op. cit.*, p. 354.

Le premier partage eut lieu après l'incinération. Les cendres recueillies furent divisées en huit parts sur chacune desquelles on éleva un *stūpa*. Ce premier partage ne se fit pas sans difficulté; il eut lieu «les armes à la main». (Pl. III, A et B.) Un tel conflit «suppose la croyance au Buddha divinisé[1]». La légende d'un partage des reliques pourrait avoir été imaginée tardivement, après l'établissement du culte des reliques; et l'érection de *stūpa* n'aurait eu lieu que lorsque le Buddha aurait été considéré comme un dieu, un Cakravartin.

Przyluski suggère que la tradition bouddhique a pu fort bien être influencée par l'histoire, et il rappelle que lors du transfert du corps d'Alexandre en Égypte (en 323 avant notre ère) une guerre a failli avoir lieu; il cite aussi le fait que les cendres du roi Ménandre auraient été partagées et que sur chaque part des *mnēmeīa* auraient été élevées.

Le deuxième partage des reliques fut l'œuvre d'Aśoka. Sous son règne, «le bouddhisme se répand dans toutes les régions de l'Inde. Partout s'élèvent de nouveaux monuments. Pour sanctifier tant de *stūpa*, il faut d'innombrables reliques. Le culte engendre la croyance et finalement la tradition reconnaît le fait accompli. Ainsi s'accrédite la légende d'un nouveau partage des reliques. Pour en distribuer des parcelles à tout le monde, Aśoka aurait vidé les anciens *stūpa*, à l'exception toutefois du dépôt de Rāmagrāma qui reste intangible»[2]. (Pl. IV.)

Comme l'avait fait déjà remarquer Burnouf, les reliques du Buddha ne peuvent se multiplier indéfiniment. «Avec le cours des siècles et l'expansion de la doctrine, on n'aura plus disposé, pour les fondations nouvelles qu'entraînait incessamment cette expansion, de fragments ou de cendres qu'on pût, raisonnablement, croire venus du bûcher du Maître[3].»

Ses cendres ne suffisant plus, elles sont remplacées par des fragments de sa loi écrite : ainsi, après avoir renfermé les restes mortels, le «corps factice» (*nirmāṇakāya*) du Buddha, les *stūpa* reliquaires contiennent des reliques spirituelles (*dharma śārīra*) «qui en manière de dépôt équivalent au corps de la Loi (*dharmakāya*) de ce Buddha[4]». Barthoux[5] a trouvé au cours de ses fouilles des fragments de manuscrits (sur écorce) en caractères *karoṣṭhī*. L'un d'eux reproduisait le Sermon de Bénarès.

Des reliques d'autres personnages ont été vénérées. Dans le *Mahāparinibbānasutta*, il est dit : «Ceux qui sont dignes d'un *stūpa* sont au nombre de quatre. Lesquels? Le Tathāgata, le saint, le parfaitement et complètement éveillé est digne d'un *stūpa*. Le Pratyekabuddha est digne d'un *stūpa*. Le disciple du Tathāgata est digne d'un *stūpa*. Le roi Cakravartin est digne d'un *stūpa*[6].» De même, dans le *Sūtrālaṃkara*, on indique trois catégories d'hommes dignes qu'on leur érige des *stūpa* : les Buddha, les Arhat, et les saints rois Cakravartin. Il existe aussi des *stūpa* élevés sur les cendres des moines décédés, mais ce privilège, nous dit Hiuan-tsang, était réservé aux saints qui au moment d'entrer dans le *nirvāṇa* faisaient éclater leur puissance divine. Il y a, écrit le pèlerin chinois, «un millier d'hommes qui bien qu'ayant obtenu le fruit de la sainteté n'ont jamais

[1] Przyluski, *Le partage...*, *op. cit.*, p. 354.
[2] Przyluski, *Le partage...*, *op. cit.*, p. 366.
[3] Burnouf, *Introduction*, *op. cit.*, p. 356.
[4] Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 189.
[5] Barthoux, *Les fouilles de Haḍḍa*, in *Stūpa et sites*, Paris, 1933, p. 61.
[6] *Mahāparinibbānasutta*, ch. V, 12.

pu opérer de miracles, c'est pourquoi on n'a jamais élevé de monuments pour conserver leur souvenir [1] ».

Ces *stūpa* élevés sur des reliques sont appelés *stūpa śarīraka*.

D'autres *stūpa*, appelés *pāribhogika*, sont élevés sur les objets utilisés par le Buddha, tels son bol, sa ceinture, son vêtement, etc. D'autres encore, appelés *uddeśika*, sont érigés aux endroits que la présence du Buddha a rendu célèbres; ce sont des *stūpa* commémoratifs.

D'après le *Mahāparinibbānasutta*, le Buddha lui-même aurait distingué trois sortes de *caitya : śarīraka, pāribhojika, uddeśika* [2].

Il y a une autre cause encore à cette multiplication des *stūpa :* c'est l'espérance des mérites que les fidèles croyaient s'assurer en faisant faire un *stūpa*. Il est dit dans *Le Lotus de la Bonne Loi* que « ceux qui construisent des *stūpa* en pierre, en or, en diamant, atteindront l'état de Buddha », et que « les jeunes enfants aussi qui, dans leurs jeux, ayant l'intention d'élever des *stūpas* pour les Djinas, font çà et là de ces édifices en sable, tous ceux-là aussi sont devenus possesseurs de l'état de Buddha [3] ».

Ces *stūpa* ex-voto, comme d'ailleurs les *stūpa* commémoratifs, ne contiennent pas de reliques; ils n'en sont pas moins objets de vénération; comme l'a signalé G. de Humboldt [4] « la sainteté des reliques dut naturellement se reporter, dans la pensée du peuple, sur les édifices destinés à les contenir » et la forme extérieure du monument suffisait à la dévotion du fidèle. Dans *Le Lotus de la Bonne Loi*, il est dit explicitement qu'à l'endroit de la terre où l'exposition de la Loi viendra à être faite il faudra élever un *stūpa* et qu'il n'est pas nécessaire que des reliques y soient déposées et cela parce que : « ... le corps du Tathāgata y est en quelque sorte contenu tout entier [5] ».

Il est à remarquer que Hiuan-tsang au cours de son voyage dans l'Inde a été frappé par le grand nombre de *stūpa* qu'il a vus et une phrase, note Foucher, revient comme un refrain dans ses Mémoires : « En telle ou telle place il y a un *stūpa* et un *saṃghārāma* [6] ».

Il a vu toutes sortes de *stūpa*, des *stūpa* reliquaires qui renfermaient, l'un [7] l'os du sommet du crâne du Buddha, l'autre, ses prunelles; des *stūpa* commémoratifs comme par exemple celui qui a été élevé à l'endroit où le Buddha « descendit des airs venant de l'Inde centrale pour convertir les hommes de ce pays [8] » ou encore celui qui a été élevé à « l'endroit où on brûla le corps du Jou-lai (*Tathāgata*) » etc.; il a même vu, dans le royaume de Kapiśa, un *stūpa* qui répandait une brillante lumière [9] et dont on racontait qu'à l'origine il ne renfermait pas de reliques, celles-ci y ayant été déposées après coup.

A tous les *stūpa* édifices s'ajoutent encore des *stūpa* sculptés, gravés, peints, destinés à procurer des mérites aux donateurs.

Nous venons de voir qu'il existe de nombreuses sortes de *stūpa*. Ils affectent

---

(1) Trad. S. Julien, *op. cit.*, I, p. 32.

(2) Sivaramamurti, *op. cit.*, p. 20 et cf. : La Vallée Poussin, *Staupikam*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1937, p. 280.

(3) *Le Lotus de la Bonne Loi*, trad. Burnouf, ch. II, p. 32.

(4) Cité par Burnouf, *Introduction*, *op. cit.*, p. 317.

(5) *Le Lotus de la Bonne Loi*, trad. Burnouf, ch. X, p. 140.

(6) Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, *op. cit.*, I, p. 47.

(7) Trad. S. Julien, *op. cit.*, I, p. 102.

(8) *Ibid.*, I, p. 98.

(9) *Ibid.*, I, p. 45.

tous cependant une forme commune, qui les fait précisément qualifier de *stūpa;* c'est que cette forme typique possède en elle-même une valeur, une signification, un symbolisme. Ce symbolisme, qui a d'ailleurs varié au cours des siècles, est extrêmement délicat à dégager et très complexe; il ne saurait être question pour nous de l'indiquer ici, même de façon sommaire. M. Mus, dans son ouvrage fondamental sur le Bārābudur, a traité ce sujet à fond, et c'est en nous référant à ses travaux que nous retiendrons quelques points qui sont en relation avec les divers aspects morphologiques de la représentation de l'édifice.

a. *Stūpa*, symbole du Buddha.

C'est en tant que reliquaire, que le *stūpa* a dû être considéré dès une époque ancienne comme le substitut du Buddha. Les cendres du Buddha ayant été, selon la tradition, renfermées dans un *stūpa*, il était naturel, pour les bouddhistes, d'identifier directement le *stūpa* au corps du Maître.

Les reliques du Buddha ou de ses disciples sont la vie (*jīvita*) des *stūpa*. C'est ainsi que les « traditions cinghalaises, quand elles appellent les reliques *la vie* du *stūpa*, impliquent qu'animé de la sorte il soit l'homologue du corps assumé par le Maître de son vivant »[1].

Plusieurs textes, selon M. Mus, affirment l'équivalence du *stūpa* et du Buddha. D'après le texte tardif javanais du *Song hyang Kamāhāyanikan*, « le corps du Buddha vu du dehors est un *stūpa* ». Le *Lalitavistara* enseigne déjà que le Buddha « est appelé le *caitya* du monde » et il fait dire aux dieux, après que le Maître eut atteint la *Bodhi :* « ... La réunion des trois mille mondes est devenue un *caitya*, à plus forte raison ton corps ». Dans *Le Lotus de la Bonne Loi*, « il semble à plusieurs reprises que le *stūpa* de Prabhūtaratna, soit son substitut et non pas seulement l'abri de son corps...[2] ».

Cette équivalence du *stūpa* et du Buddha fait comprendre la similitude de culte rendu aux Buddha eux-mêmes, où à leurs statues, et à leurs *stūpa*.

Nombreuses sont les représentations plastiques qui attestent cette identification du *stūpa* et du Buddha.

L'une des frises qui décorent le grand *stūpa* d'Amarāvatī (Pl. V) présente une suite non interrompue de *stūpa* et de Buddha assis, et cette répétition intensive, *stūpa* et Buddha, illustre de façon saisissante cette phrase de M. Mus : « le *stūpa* c'est le Buddha, le Buddha, c'est le *stūpa*[3] ».

D'autres représentations, nous le verrons, nous ferons encore sentir davantage cette équivalence : dans certaines, nous verrons apparaître sur le *stūpa* l'image du Buddha.

b. *Stūpa*, symbole du Cakravartin.

A un moment donné de l'histoire du bouddhisme, le Buddha a été considéré comme un Cakravartin, un monarque universel.

Cette assimilation est conforme à la légende : au Śākya, nouveau-né, les liseurs de signes prédirent qu'il serait soit un roi à la roue, un Cakravartin, un monarque universel, si le prince demeurait dans la vie laïque, soit un Buddha, s'il quittait le monde.

---

(1) Mus, *Bārābudur*, I, Paris, 1935, p. 82.
(2) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 2, p. 612.
(3) Mus : Cours professé au Collège de France pendant l'année 1953-1954.

Cette notion de Cakravartin s'appuie sur la théorie brahmanique de la royauté, dans laquelle le roi était sur la terre le mandataire de la Loi cosmique, du Dharma cosmique.

Le *stūpa* est conçu, d'après le *Mahāparinibbānasutta*, comme la sépulture d'un roi Cakravartin. Et les changements apportés à la structure et à la décoration du *stūpa* sont liés au rituel royal. Parasols, étendards, drapeaux, trônes aux lions [1], que nous verrons apparaître sur les représentations de *stūpa*, correspondent au culte du Buddha en tant qu'assimilé au Cakravartin.

c. *Stūpa*, symbole du Cosmos.

L'analyse architecturale, et l'étude parallèle de documents écrits, ont amené M. Mus à considérer le *stūpa* comme l'enveloppe du Mont Meru, la montagne cosmique habitée par les Dieux, dont la cime seule, la *harmikā*, dépasserait du dôme.

Tout le symbolisme cosmologique du *stūpa* repose sur une conception de l'espace en fonction des Orients et du pilier axial.

Ce pilier central joue pour M. Mus un rôle de premier plan dans la contexture du *stūpa* : « Ce n'est pas seulement qu'il en marque le milieu, qu'il en jaillisse et le domine sous la forme d'une hampe chargée d'ombrelles : la bâtisse tout entière tourne et se referme autour de lui, s'explique par lui, et n'en est, en un mot, que l'enveloppe... Ce monument bouddhique se comprend dès lors par son axe. Les parasols et la coupole ne sont que des garnitures périphériques se succédant le long d'un pilier central... Ombrelles et coupole s'étalent autour de ce mât comme autant de représentations des divers mondes superposés et enferment ces mondes plus ou moins étroitement sous elles. A l'intérieur du dôme, se poursuivent les terrasses de la montagne cosmique [2]. » Le pilier, élément essentiel du *stūpa*, est à lui seul toutes les directions de l'espace, les quatre points cardinaux et la direction verticale, « le point d'en haut ».

Nous avons trouvé confirmation de ces idées dans un passage du *Kriyāsaṃgraha*, traduit et commenté dans notre troisième partie [3].

L'archéologie illustre aussi cette interprétation d'axe cosmique attribuée au pilier. Le pilier aux lions de Sārnāth est décoré, dans la partie centrale de son chapiteau, de quatre roues, et dans les intervalles des roues de quatre animaux : un bœuf, un lion, un cheval, un éléphant. Chacune de ces roues, pour Przyluski [4], correspond à un Orient, à une planète; les animaux renforcent ce symbolisme : ce sont ceux que mentionnent les plus anciennes traditions indiennes relatives au lac Anavatapta, ce lac mythique qu'on place dans la région de l'Himalaya et d'où s'écoulent par des rochers, figurant justement ces quatre animaux, quatre grands fleuves. Signalons au passage que bœuf, lion, cheval et éléphant sont figurés en frise, dans la décoration des pierres de seuil [5] situées à l'entrée des *stūpa*.

---

(1) J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, p. 110. « Il n'est pas douteux qu'on ait également, dans bien des cas, conféré au personnage iconographique du Buddha les mêmes prérogatives qu'au roi, c'est-à-dire qu'entre autres choses on lui ait attribué le même type de trône, celui dont les lions indiquaient la valeur royale. »

(2) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXII, p. 389.

(3) Cf. *infra*, p. 89, *sq*.

(4) Przyluski, *Le symbolisme du Pilier de Sārnāth*, in *Mélanges Linossier*, II, p. 481-498.

(5) Paranavitana, *Artibus Asiae*, XVII/4, 1954, p. 197, *sq*. — M. Bénisti, *Artibus Asiae*, XIX/1, 1956, p. 59 et 60.

Stūpa symbole du Buddha, symbole du monarque universel, symbole du Cosmos : ce symbolisme si riche et si complexe transparaît non seulement dans le *stūpa* édifice, mais plus encore dans les « *stūpa* figurés », comme nous le verrons dans la deuxième partie de cette étude.

V. — *Culte du stūpa*

D'après le *Mahāparinibbāna-sutta* [1], le Buddha aurait indiqué à son disciple Ānanda comment il fallait se comporter envers le corps du Tathāgata :

> « Ne vous inquiétez pas des honneurs à rendre au corps du Tathāgata. Vous, Ānanda, occupez-vous de votre propre bien; soyez vigilant, zélé, résolu, pour ce qui est de votre propre bien.
>
> « Il y a, Ānanda, des *Kṣatriya* instruits, des brāhmanes instruits, des maîtres de maison instruits qui ont une grande dévotion pour le Tathāgata. Ils rendront les honneurs au corps du Tathāgata.
>
> — Comment faut-il se comporter envers le corps du Tathāgata?
>
> — Comme on se comporte envers le corps d'un roi Cakravartin,... Au croisement de quatre grandes routes [2] il faut élever au Tathāgata un *stūpa*. Ceux qui apporteront des guirlandes, des onguents parfumés, des poudres colorées, ou qui rendront hommage, ou qui trouveront en ce lieu la paix du cœur, ceux-là obtiendront pendant longtemps une joie bénéfique. »

Ces quelques lignes d'un des textes les plus anciens du bouddhisme résument déjà l'essentiel du rite de la *pūjā* [3] et indiquent de plus que seuls les laïcs rendront les honneurs au corps du Buddha.

Le *stūpa* est objet de culte comme équivalent du Buddha. Il n'est d'ailleurs pas surprenant de voir qu'on ait pris comme substitut du Buddha le monument qui est censé le contenir lorsqu'il « cesse d'être visible aux dieux et aux hommes ». Le *stūpa*, édifice plein, ne peut être comparé à un temple, une église, une mosquée, à l'intérieur desquels le culte est célébré. Tout comme une statue ou une icône, il est dans son ensemble objet de dévotion. Et à l'époque où on ne représentait pas l'image du Buddha, le *stūpa* était vénéré comme la représentation du Bienheureux. « On n'avait pas de Buddha sculpté, mais on avait des *stūpa*, ses corps mystiques [4]. »

Il est fait souvent mention dans les textes du culte rendu aux *stūpa*, et les représentations plastiques de scènes de culte sont nombreuses (cf. Pl. VI, A; IX; X, B, C; XI, A, B; XII; XVI).

---

[1] *Mahāparinibbāna-sutta*, ch. V, 10.

[2] Przyluski, *Le Parinirvāṇa*, *op. cit.*, p. 47, fait remarquer que « c'est en tant qu'édifice de culte et non en tant que tombeau que le *stūpa* devait être situé au croisement de quatre routes. L'emplacement que lui assignent les *Parinirvāṇa-sūtra* n'est donc pas, semble-t-il, un caractère du *stūpa* primitif; il appartient aux formes secondaires et évoluées de ce monument ».

[3] Burnouf, *Introduction*, *op. cit.*, p. 303, note que chez les bouddhistes le culte s'appelle *pūjā* ou honneur, tandis que chez les brāhmanes il se nomme *yajña* ou sacrifice.

[4] Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 261.

Les fidèles se rendaient au *stūpa* au son de tambours, de conques, de cymbales, etc., pour effectuer le rite d'hommage; ils apportaient au *stūpa* toutes sortes d'offrandes, se prosternaient à ses pieds en saluant des mains jointes (*añjali*) et faisaient le tour du *stūpa* (*pradakṣinā*).

Le *Mahā-karmavibhaṅga* [1], « La grande classification des actes », énumère les dix avantages qu'on obtient lorsqu'on se prosterne devant les monuments du Tathāgata et qu'on fait l'offrande d'un parasol, d'une cloche, d'un vêtement, d'un siège, d'une guirlande, d'une simple fleur, d'une lampe : « Chaque fois on obtient avantages et qualités et on arrive vite au *Parinirvāṇa* ».

On sait qu'un des principes fondamentaux de la pensée religieuse bouddhique est la rétribution de l'acte (*karman*). Le *karman*, écrit Oldenberg, « règle à l'avance le cours des migrations de l'âme d'existence en existence et donne satisfaction, dans les existences ultérieures, au besoin si rarement satisfait dans la vie présente, d'une répartition des destinées [2] ». Pour les bouddhistes le *karman* porte ses fruits. « L'homme hérite de ses actes », et « l'acte doit produire une rétribution bonne, sensation agréable, quand il est bon, une rétribution mauvaise, sensation pénible, quand il est mauvais [3]. » La récompense suprême des actes accomplis au cours des diverses existences est la délivrance de la transmigration par la conquête du *nirvāṇa*.

Parmi toutes les bonnes actions, le don (*dāna*) est essentiellement bénéfique. Cependant le mérite du don diffère suivant l'intention et suivant la valeur de la chose donnée.

Dans la *Mahāprajñāpāramitāśāstra* [4] on distingue deux sortes de dons :

> « . . . le don pur (*viśuddhadāna*) et le don impur (*aviśuddhadāna*). Le don impur est le don fait incorrectement. Le don qui a pour motif l'intérêt, l'insolence, l'aversion, la crainte, le désir de séduire autrui, la peur de la mort, la taquinerie, le désir de s'égaler aux riches, la rivalité, la jalousie, l'orgueil (*abhimāna*) et le désir de s'élever (*ātmotkarṣa*), le désir de la renommée, l'incantation, le souci d'éviter un mal et d'acquérir un avantage, le désir de séduire une assemblée, ou encore le don fait à la légère et d'une façon irrespectueuse, tout cela est nommé don impur. Le don pur est celui qui présente les caractères opposés à ces derniers. En outre, le don pur est le don fait en vue du chemin (*mārga*), né d'une pensée pure (*viśuddhacittotpanna*), exempt d'entraves (*saṃyojanarahita*), ne recherchant pas le bonheur d'ici-bas, ni de l'au-delà (*ihaparatrasukha*), don accompli avec respect (*satkāra*) et par compassion (*karuṇā*). Ce don pur est une provision (*saṃbhāra*) pour le chemin du *Nirvāṇa* : c'est pourquoi nous disions qu'il est fait en vue du Chemin. Tant qu'on n'a pas obtenu le *Nirvāṇa*, le don est la cause d'une rétribution bienheureuse (*sukhavipāka*) dans le monde des hommes (*manuṣya*) et des dieux (*deva*)... Ce don pur s'étend sur d'innombrables générations (*aprameyajanmam*); de génération en génération il ne disparaît jamais; il est pareil à un contrat qui ne laisse jamais passer son échéance... il est comme l'arbre (*vṛkṣa*) qui, la saison venue, produit ses feuilles (*parṇa*), ses fleurs (*puṣpa*) et ses fruits

---

[1] *Mahā-karmavibhaṅga*, trad. Sylvain Lévi.
[2] H. Oldenberg, *Le Bouddha*, trad. Foucher, Paris, 4e éd., 1934, p. 51-52.
[3] La Vallée Poussin, *La Morale bouddhique*, Paris, 1927, p. 12-13.
[4] *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, trad. E. Lamotte, II, p. 664 à 666.

(*phala*); tant que la saison n'est pas venue, la cause (*hetu*) demeure, mais il n'y a pas de fruit (*phala*). »

Le don fait au *caitya* (*stūpa*) est un don « pur », il ne profite à personne; et en raison de la dévotion du fidèle « le don au *caitya* conserve le mérite foncier qui résulte du seul fait d'abandonner [1] ».

Ce n'est pas seulement en apportant des offrandes au *stūpa* que les fidèles faisaient un acte bénéfique, mais encore en se prosternant aux pieds du *stūpa* ou en effectuant la *pradakṣinā*. Ce rite a beaucoup intrigué Hiuan-tsang qui rapporte que « les Indiens ne se bornent pas à s'agenouiller et à saluer, mais que suivant l'objet qu'ils révèrent, il y en a beaucoup qui tournent autour, tantôt une seule fois, tantôt deux ou trois fois. Si les sentiments dont ils sont animés depuis longtemps exigent un plus grand nombre de tours, ils suivent leur volonté [2] ». La règle courante est de tourner trois fois, en conservant toujours le monument à sa droite. Mais les fidèles, selon leurs vœux pourront tourner sept, quatorze ou même cent huit fois. Ces chiffres ne sont pas arbitraires et ont une valeur autre que numéraire. M. Filliozat a montré, par exemple, l'importance du nombre cent huit dans la tradition indienne [3].

Le rite de la *pradakṣinā* s'effectuait parfois des lampes à la main. Au cours de différentes fouilles, des lampes ont été retrouvées. Selon Barthoux, qui en a découvert un certain nombre à Haḍḍa, « toutes avaient la même forme : rondes, pourvues d'un fond plat et pincées à un endroit de leur bordure pour la mèche, forme encore courante aujourd'hui dans le pays. Elles étaient faites de terre cuite non vernissée [4] ». Les lampes étaient laissées en don au *stūpa;* on imagine sans peine l'éclat que devait avoir le grand *stūpa* d'Amarāvatī éclairé par les innombrables lampes apportées en offrande par les pèlerins, éclat qui lui valut le nom de Dipaladinne, la colline des lumières.

Nous relevons dans le Mahāvastu [5], au sujet de la *pradakṣinā*, un passage que nous traduisons ainsi :

> « Après avoir incliné sa pensée vers la connaissance suprême, pour le bien de tous les êtres vivants, celui qui accomplit la *pradakṣinā* autour du *stūpa* du protecteur du monde (*lokanātha*), celui-là devient expert, doué d'avantages, sage, possesseur des textes sacrés (*smṛti*), pratiquant dans ses diverses existences la carrière de la connaissance suprême.
>
> « Il reçoit l'hommage des Dieux, des *Yakṣa*, des *rākṣasa;* il est honoré dans ses diverses existences quand il accomplit la *pradakṣinā* autour du *stūpa.* »

La *pradakṣinā,* la marche dans un certain sens autour du *stūpa*, a ordonné la décoration édifiante qu'on trouve sur le monument.

Nous avons dit en effet que la balustrade, la base et le dôme étaient ornés (à *Amarāvatī* par exemple) de bas-reliefs représentant des scènes tirées de la légende

---

(1) *Mahāprajñāpāramitāśāstra, op. cit.*, II, p. 664, note.

(2) Trad. S. Julien, *op. cit.*, II, p. 87.

(3) Filliozat, *Le symbolisme du monument de Phnoṃ Bākheṅ*, in *BEFEO*, XLIV, fasc. 2, p. 527 à 554.

(4) Barthoux, *Les fouilles de Haḍḍa, op. cit.*, p. 61.

(5) *Mahāvastu*, II, p. 362, 18.

du Buddha. Les épisodes se déroulent chronologiquement devant les yeux du fidèle accomplissant le rite en laissant le *stūpa* à sa droite.

Le *stūpa* est alors pour le dévot une sorte de bible : en lui contant la merveilleuse histoire du prince Siddhārtha qui, ayant renoncé aux biens de ce monde, devient Buddha, il l'incite à méditer et à suivre le chemin qui mène à la cessation de la douleur et à la libération de toutes les existences.

La marche autour du *stūpa* devient une véritable communion entre l'édifice et le fidèle : d'une part, celui-ci accomplit un acte de vénération et de respect envers le monument qui résume pour lui le Buddha et sa Loi, et par cet acte il se met dans la voie tracée par le Buddha; d'autre part, le monument par son efficacité symbolique le guide dans cette voie.

Et ainsi, le pèlerin, en suivant des yeux la grande série des épisodes, pendant qu'il tourne autour du *stūpa*, « sur les traces de ceux qui sont entrés dans le Chemin... se trouve avoir pris cette même route menant au *Nirvāṇa* [1] ».

---

[1] Zimmer, cité par Mus dans *Bārābuḍur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXII, p. 321.

DEUXIÈME PARTIE

LE «STŪPA FIGURÉ»

GÉNÉRALITÉS

Nous appelons « *stūpa* figuré » la représentation plastique du *stūpa* édifice, le relief sculpté à l'image du monument.

Le « *stūpa* figuré » était, à notre avis, doublement digne d'étude : d'abord parce que, représentant le *stūpa* édifice, il est susceptible d'apporter, au sujet de celui-ci, des renseignements d'autant plus précieux que, au cours des âges, des édifices ont disparu ou ont été plus ou moins profondément remaniés alors que des reliefs sculptés ont été conservés, ou sauvés, ou réemployés — ensuite parce que, largement répandu dans le temps et dans l'espace, il peut faire l'objet de comparaisons suffisamment détaillées.

Pour illustrer le premier point, nous nous contenterons du témoignage de Hiuan-tsang, qui est indiscutable et frappant. Le pèlerin chinois du VIIe siècle a eu sous les yeux, au cours de son voyage dans l'Inde, à la fois les *stūpa* monumentaux et les images qu'on avait sculptées : « Sur la face sud des marches en pierre du Grand *stūpa* qui regardent l'Est, on a sculpté deux *stūpa*, l'un de trois pieds et l'autre de cinq. Ils ont exactement la forme et l'apparence du Grand *Stūpa* [(1)] ».

Quelles sont les raisons qui ont fait se multiplier ces images de *stūpa*? D'une part, les sculpteurs étaient amenés à représenter le monument chaque fois qu'ils montraient l'une de ces cérémonies intéressant « l'édifice religieux par excellence » des bouddhistes. D'autre part — nous l'avons déjà vu — le *stūpa* est chargé de tout un symbolisme : quand on voulait, surtout dans la période aniconique, suggérer la présence du Buddha, on pouvait figurer le *stūpa;* quand on désirait dire : *Parinirvāṇa*, on présentait un *stūpa*, etc. Et ces représentations se multipliaient du fait que les fidèles, pour s'acquérir des mérites par une bonne œuvre, par un don efficace, offraient des plaques sculptées, et que ce sujet de sculpture : le *stūpa*, était particulièrement apprécié pour sa haute signification et pour sa valeur bénéfique.

Aussi est-ce par centaines que nous les trouvons : sur la base et le dôme des *stūpa* édifiés, sur les linteaux et les piliers de leurs *toraṇa*, sur leurs balustrades, sur les parois des monuments excavés, etc.

Certes, ces représentations ne furent pas également nombreuses en tous lieux et à toutes les époques : par exemple à Bodh-Gayā, les spécimens en sont rares; par contre à Amarāvatī toute la base et une partie du dôme sont recouverts de panneaux représentant un *stūpa*.

---

(1) Trad. S. Julien, *op. cit.*, I, p. 109.

Le « *stūpa* figuré » offre donc une masse de documents assez considérable pour permettre une étude comparative du motif.

La méthode que nous nous proposons d'appliquer pour cette étude, consiste à analyser le motif en ses éléments variables, à faire un choix parmi ceux-ci et à dégager des éléments caractéristiques, « éléments déterminatifs » [1], aptes à différencier les formes entre elles et à permettre de les situer dans le temps les unes par rapport aux autres.

La succession de ces formes de « *stūpa* figurés » formera alors une « chaîne » chronologique; mais encore faut-il accrocher celle-ci entre deux points fixes : nous trouvons le premier dans le « *stūpa* simple dôme », forme spécialement archaïque, et que présente un relief d'un monument relativement ancien (porte orientale de Sāñchi I, Ier siècle environ avant notre ère); nous trouvons le second dans le « *stūpa* avec Buddha » figuré sur des édifices, tels ceux de Nāgārjunakoṇḍa [2], dont les inscriptions attestent qu'ils se situent entre le IIIe et le IVe siècle de notre ère, et dont certains motifs décoratifs sont déjà de l'époque Gupta. La « chaîne » des différentes formes du « *stūpa* figuré » que nous allons constituer part du *stūpa* simple dôme et aboutit au *stūpa* avec Buddha.

Il nous paraît utile de remarquer que les représentations qui se succèdent ainsi sont loin de constituer un simple « répertoire de formes ornementales ». L'artiste indien ne se livre jamais à l'imagination pure, à la seule fantaisie; il est tout pénétré de tradition, il est lié, très profondément et strictement, par des croyances religieuses, des impératifs dogmatiques et symboliques, qu'il doit, pour que son œuvre soit valable, respecter. « Chaque forme a un sens », « aucun motif n'est indifférent [3]. »

Les textes ou commentaires dont nous accompagnerons certaines au moins des représentations du *stūpa*, permettront d'éclairer, ou de préciser, ce « sens » dont était chargée la « forme ».

I. — *Le « stūpa figuré » simple dôme*

Certains donnent comme une des plus anciennes représentations de *stūpa*, la gravure que présentent des monnaies bouddhiques du Nord-Ouest de l'Inde [4] (fig. 3).

Pour Foucher [5], cette représentation est bien celle d'un *stūpa* figuré en coupe, avec son poteau coiffé d'un parasol, et non pas, comme on l'avait cru jusque-là, celle d'un arc et d'une flèche. M. Mus, pour sa part, pensant que dans la croyance indienne l'axe cosmique était volontiers identifié « au rayon solaire perçant les espaces » [6], y voit une flèche autour de laquelle on aurait construit un *stūpa*.

---

(1) M. Bénisti, *Le médaillon lotiforme*, Paris, 1952, p. 16 et 17.

(2) Longhurst, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunakoṇḍa*, in *MASI*, n° 54, Delhi, 1938, p. 4; Vogel, *Prakrit Inscriptions*, in *Epigraphia Indica*, XX.

(3) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, 2, p. 736 et 737.

(4) Senart, *Essai...*, *op. cit.*, p. 430 : « On sait que les monnaies les plus anciennes de fabrication purement indienne portent en général des caractères d'une origine bouddhique... elles sont, ainsi que le remarque Cunningham, littéralement couvertes de symboles bouddhiques; ... elles remontent à une antiquité respectable; de l'aveu de tous, elles sont antérieures à l'ère chrétienne, et pour le moins contemporaines des plus anciens restes de Sāñchī et Amarāvatī ».

(5) Foucher, *The beginnings of Buddhist art*, p. 14, pl. I.

(6) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXX, p. 385.

De plus, il rapproche de ce schéma une tradition dont on retrouve la trace dans le *Mahāvaṃsa* [1] et qui décrit l'érection d'un *stūpa* autour d'une lance royale fichée en terre.

Mais l'arc et la flèche sont, Mlle Auboyer l'a établi [2], des symboles royaux et cosmologiques — et M. Mus, nous le savons, a démontré la valeur cosmologique du *stūpa* et du pilier. Si bien qu'à notre avis, toute assertion concernant cette représentation reste fragile et peut être contestée.

C'est la raison pour laquelle nous ne l'avons pas retenue comme premier maillon de notre « chaîne » de *stūpa* figurés.

Un bas-relief de la porte orientale de Sāñchī I nous montre un édifice arrondi

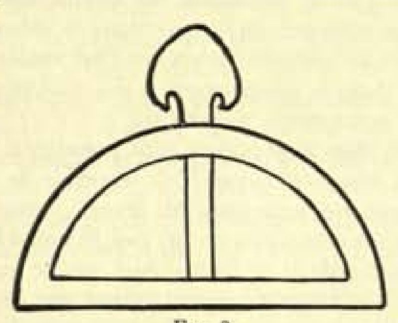


Fig. 3.
Gravure de monnaies bouddhiques
du Nord-Est de l'Inde (d'après A. Foucher).

à matériaux appareillés, clos d'une barrière quadrangulaire et auprès duquel s'affairent des personnages, les uns portant des objets, d'autres fendant du bois, d'autres entretenant des feux (Pl. II).

Foucher, Przyluski, M. Mus ont émis des opinions différentes sur ce monument [3]. Nous pouvons, en tout cas, le considérer (il se rattache parfaitement aux formes suivantes que nous allons voir) comme la représentation la plus archaïque que nous connaissions du *stūpa* : un simple dôme, dénué de base et de *harmikā*, entouré d'une barrière (*vedikā*).

La caractéristique de cette première forme est l'absence de la *harmikā* et de la base. Il n'y a pas non plus de parasols, ni de bannière.

II. — «*Stūpa figuré*» *avec harmikā surmontée de parasols*

A la forme « *stūpa* simple dôme » succède, selon nous, celle d'un *stūpa* dont le dôme, toujours sans base, est surmonté d'une construction appelée *harmikā* dans laquelle s'insère un poteau (*yūpa*) portant des parasols (*chattra*) et parfois des bannières (*dhvaja*) [Pl. VI, A et B]. Autour subsiste la barrière (*vedikā*).

---

(1) *Mahāvaṃsa*, XXV, 1 et XXVI, 9 et suiv.

(2) Auboyer, *La vie privée et publique dans l'Inde ancienne*, fasc. VI, *Les jeux et les jouets*, p. 14 et suiv.

(3) Cf. supra, p. 45 et 46. Pour Przyluski, ce monument évoque la simple tombe, le tumulus brahmanique (*śmaśāna*), entouré des ustensiles propres aux funérailles ordinaires. Plus tard, note-t-il, « quand le sentiment religieux s'épura et que les manifestations du culte devinrent plus fastueuses, on négligea peu à peu de déposer sur les *stūpa* de grossières offrandes de nourriture; on les remplaça par des guirlandes et des étoffes, puis par des oriflammes et des parasols, emblèmes de la dignité royale » (Przyluski, *Le Parinirvāṇa*..., *op. cit.*, p. 51).

De la présence de la *harmikā*, des parasols, des bannières, on peut inférer que le monument représenté est alors un édifice qu'on honore, qu il est devenu symbole, objet de culte.

La harmikā

C'est au sommet du dôme une masse architecturale représentant parfois un pavillon percé de fenêtres, entouré d'une balustrade, couvert de poutres placées en encorbellement et couronné d'un crénelage. Le crénelage est formé de « merlons à gradins »; c'est un élément décoratif d'origine mésopotamienne; Fabri [1] a démontré qu'il n'est que la stylisation du temple mésopotamien à terrasses étagées. Ce motif est un élément important dans la décoration de la *harmikā;* il montre l'influence de l'art mésopotamien sur l'art ancien de l'Inde; il se décèle surtout dans les *stūpa* figurés appartenant à des monuments archaïques et disparaîtra dans ceux des monuments postérieurs.

La *harmikā* a donné lieu à plusieurs interprétations. Fergusson [2] y voyait l'image d'une cassette à reliques; Senart [3] le souvenir de l'autel du feu, et Przyluski [4] celui de la tombe brahmanique. M. Mus [5], ayant établi d'une part que l'édifice pyramidal à étages successifs, en un mot le *prāsāda*, est la représentation architecturale spécifique du Meru et d'autre part que ce mont Meru est noyé dans la masse du *stūpa*, sa cime seule dépassant, pense que la *harmikā* ne serait pas autre chose que le pavillon qui couronne la montagne des dieux.

Quant à Combaz [6], il assimile cette partie du *stūpa* au pavillon avec balustrade souvent figuré dans les bas-reliefs, pavillon d'où émerge l'arbre de la *bodhi* [7] (Pl. VII); cet arbre se serait à un moment donné confondu avec le poteau portant les parasols.

Le parasol

Le parasol (*chattra*) est un emblème de haute dignité, symbole du pouvoir royal. Le *Mahāvaṃsa* [8] atteste ce symbolisme : il y est dit que le roi Duṭṭhagāmanī, par le don de son propre parasol, confère le pouvoir royal au Buddha.

Dans les représentations de *stūpa*, le nombre des parasols ainsi que leur disposition sur la *harmikā* est variable; dans les *stūpa* figurés que nous considérons comme les plus anciens, il y en a un, trois ou cinq; ils augmenteront en nombre, jaillissant de la *harmikā* comme une gerbe de fleurs (Pl. XIV et XV), puis ils

---

(1) Fabri, *Un élément mésopotamien dans l'art de l'Inde*, in *JA*, CCVII, 1930, p. 298-302.

(2) Fergusson et Burgess, *History of Indian and Eastern Architecture*, London, 1910, p. 70.

(3) Senart, *Essai...*, *op. cit.*, p. 414 et suiv.

(4) Przyluski, *The harmikā and the origin of Buddhist stūpas*, in *The Indian Historical Quarterly*, XI, June 1935, p. 199 et suiv.

(5) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXII, p. 381, *sq.*

(6) Combaz, dans *L'Évolution du stūpa en Asie* (II, p. 114) a retracé les différentes phases de l'évolution de cette partie du *stūpa* d'après les bas-reliefs et les *stūpa*-reliquaires ou votifs de petites dimensions.

(7) Combaz, *op. cit.*, III, p. 98. Combaz note encore : « Au point de vue des rapports existants entre le *stūpa* et l'arbre de la *Bodhi*, nous pourrions encore ajouter ce curieux détail que nous rapporte le *Mahāvaṃsa* (ch. XXX) : en construisant le *Mahā-stūpa*, le roi Duṭṭhagāmanī fit placer au centre de la chambre à reliques, en même temps que de nombreux objets, une représentation de l'arbre de la *Bodhi*, en or et en argent, sertie de pierres précieuses. Cet arbre était placé en dessous d'un baldaquin somptueusement orné et entouré d'une balustrade enrichie de pierreries. Cette description se rapproche de la représentation figurée à Bārhut et à Mathurā avec cette différence que suivant le *Mahāvaṃsa*, l'arbre de la *Bodhi* est sous un pavillon ».

(8) *Mahāvaṃsa*, XXXI.

redeviendront peu nombreux et, ensuite, s'étageront les uns sur les autres, sur une hampe centralisée : c'est le *chattrāvāli*, la hampe aux parasols.

Dans certaines représentations (Pl. VI, A), la disposition de cinq parasols recoupe ce que nous dit M. Mus sur le symbolisme cosmologique attaché au *stūpa:* le parasol du centre et les parasols des quatre coins de la *harmikā* suggèrent les cinq directions de l'espace. Il faut également rapprocher de ces représentations celles d'un arbre entouré d'une barrière (*vedikā*) ayant aux quatre coins des parasols (Pl. VIII); l'arbre ici, comme le parasol du centre, représente la direction verticale, « le point d'en haut ».

Un passage du *Mahāvastu* montre quelle valeur avait aux yeux des fidèles le parasol, et combien était fructueux le don d'un parasol au *stūpa*.

Ce passage [1], dont nous allons tenter de donner une traduction, est extrait d'un chapitre du *Mahāvastu* (« La grande section ») intitulé *Chattravastu* (« La section du parasol »). Le Buddha explique aux moines que s'il n'était pas devenu Buddha, il aurait régné en qualité de roi Cakravartin autant de fois qu'ils voient de parasols dans le ciel. Et, s'adressant à l'un des moines, le Vénérable Vāgīśa, il l'invite à se remémorer ce qui est arrivé dans les existences antérieures du Buddha et à le raconter. Vāgīśa raconte alors ceci :

> « Il y avait autrefois un instructeur, un brāhmane, sans sujet de crainte (*akutobhaya*); affranchi des naissances ce brāhmane vivait isolé dans la chasteté.
>
> Après avoir vu les êtres malheureux, atteints par la loi de la douleur, il fit tourner la roue de la Loi (*dharmacakra*) [2] et fit paraître un éclat insurpassable.
>
> Après avoir fait tourner la roue de la Loi, et produit cet éclat insurpassable, le Grand Sage (*maharṣi*) [3], le Complètement Éveillé (*saṃbuddha*), pour qui il n'y avait plus de renaissances put s'éteindre totalement.
>
> Les auditeurs (*śrāvaka*), sans sujet de crainte, instruits, éminents, disciplinés, lui élevèrent un *stūpa;* ils le firent pour l'honorer.
>
> Les *kṣatriya* [4], les brāhmanes, les *vaiśya,* porteurs de toutes sortes de guirlandes, honorèrent ce Grand Sage par le rite d'hommage (*pūjā*) fait de danses (*nṛtya*), de musique (*vāditra*) et de chants (*gīta*).
>
> Le brāhmane, savant père de ce Buddha, se dit qu'il devait faire un parasol (*chattra*) garni de joyaux, d'un beau blanc.
>
> Ayant hissé sur le *stūpa* érigé (*saṃcita* [5]) le parasol immaculé, le père fondit en larmes et fit le rite d'hommage à son fils.
>
> Après avoir fait cet acte, bonne œuvre appréciée des Buddha, le brāhmane mourut, selon la loi [qui régit] tous ceux qui sont nés.
>
> Et pendant quatre-vingts résorptions et expansions cosmiques, grâce à cet

---

[1] *Mahāvastu*, I, p. 267, 13.

[2] Le fait de mettre en branle la roue de la Loi est la prérogative essentielle et exclusive des Buddha.

[3] M. Filliozat appelle l'attention sur l'emploi du terme *maharṣi* pour Buddha. Il y a proximité de sens entre « grand voyant » et « éveillé ».

[4] Il est intéressant de rappeler ici le *Mahāparinibbānasutta* qui, comme nous l'avons vu, mentionne également que c'étaient des laïcs qui rendaient un culte au *stūpa*. La place du terme *kṣatriya* est à relever; il vient toujours en tête dans les textes bouddhiques; peut-être, comme le fait remarquer M. Filliozat, parce que le Buddha est un *kṣatriya* ou pour marquer l'idée que c'est le roi qui gouverne.

[5] Terme qui dérive de la racine CI qui signifie « empiler, accumuler ». Le *stūpa* est construit par un empilement de pierres ou de briques.

acte (*karman*), il n'encourut aucune mauvaise destinée (*durgati*); c'est là le fruit (*phala*) [du don] du parasol.

Alors, parmi les humains il exerça la royauté selon la Loi; il fut sur la terre, un roi à la roue, victorieux, puissant.

Il avait, noble, des territoires divers, il avait une cour, c'est lui qu'honorait le parasol blanc donnant le bien-être.

Ensuite, étant mort à nouveau, il renaquit parmi les dieux, fut le principal des Marut [1], et honoré par les groupes des dieux.

Il était honoré par les compagnies des Marut, se tenant dans un manteau de souveraineté, sa volonté s'accomplissait partout [2]; c'est là le fruit du parasol blanc.

Il fut le plus grand des dieux, et aussi le plus grand des hommes; partout il fut le plus grand, chez les dieux et chez les hommes.

Quand, après avoir été le plus grand des dieux et le plus grand des hommes il eut quitté cette existence, arrivé à l'ultime existence, il prit naissance comme sage (*ṛṣi*), Complètement Éveillé, sans naissance ultérieure.

Il découvrit précisément ce chemin menant à l'apaisement de la douleur; par l'obtention de ce chemin-là, il permit de mettre fin à la douleur.

Et cela [l'ont fait] les Buddha passés ici-bas et [l'a fait] le Héros Glorieux tous d'égales vertu et intelligence. Il n'y a rien d'autre que les Buddha!

Et tous ceux, en vérité, à travers tous les temps, qui sont Complètement Éveillés, sans aucun doute, tous ceux-là vont, suivant le fruit de leurs propres actes (*ātmakarmaphalopagā*), à la bonne destination (*sugati*).

Tu étais le brāhmane clairvoyant, et ton disciple c'était moi incité par toi, Héros, à rappeler la naissance antérieure. »

Et le Buddha répond à Vāgīśa :

« C'est bien ainsi qu'il en a été, comme tu le dis, Vāgīśa. Le brāhmane alors c'était moi, et tu étais mon élève. Tu as été incité par moi à rappeler la naissance antérieure. C'est pourquoi il faut faire étendards et drapeaux et parasol blanc. Et on doit mettre un entourage (*vedikā*) aux *stūpa* et les cinq doigts (*pañcāngulāni* [3]); cela rend la donation (*dāyaka*) bonne, éminente en mérites, considérable.

Celui-là et tout autre rite d'hommage (*pūjā*) qui est accompli à l'égard du Buddha, est efficace, fructueux, et conduit à l'immortalité (*amṛta* [4]).

Et je ne vois pas au monde d'hommage égal, à plus forte raison de plus qualifié, et d'autre qui procure à celui qui rend l'hommage un bénéfice plus grand. »

Si nous avons cru bon de donner ce passage du *Mahāvastu* en son intégralité, c'est qu'il nous paraît intéressant à plus d'un titre. Il apporte des précisions sur la valeur que le bouddhisme confère au parasol, éclairant singulièrement le fait

---

[1] C'est-à-dire qu'il devint Indra, chef des Marut.

[2] Trad. J. J. Jones, *The Mahāvastu*, p. 222, London, 1949 : « ...he enjoyed while living there », mais *vasan* plutôt que d'être compris comme signifiant « résidant » doit être interprété comme équivalant à *vaśan*; *vasan tatrāpi vartesi* équivaut à dire qu'il est partout *vaśavartin* (pali *vasavattī*).

[3] Il s'agit des marques de mains dont nous reparlerons lorsque nous décrirons les « *stūpa* figurés » sur lesquels on les voit représentées.

[4] C'est-à-dire, comme le signale Senart (I, p. 579), « au *nirvāṇa* ».

que l'on trouve, dans certains « *stūpa* figurés », une profusion, une floraison de parasols. Il met bien en évidence la valeur de l'acte (*karman*) dans le bouddhisme, son efficacité et sa rétribution dans la suite des existences. Il donne des détails tant sur le *stūpa* que sur le culte dont il est l'objet, nous permettant d'en connaître les désignations sanskrites.

Nous venons de décrire la seconde forme de notre série de « *stūpa* figurés ». Les exemplaires en sont relativement peu nombreux; on en trouve plusieurs sur la porte Sud de Sāñchī (Pl. VI, A) et sur les montants d'une balustrade à Sārnāth [1]; on en trouve un sur le montant d'une balustrade de Sāñchī III (Pl. VI, B).

Ce dernier (Pl. VI, B) présente un caractère particulier : le dôme, entouré de la balustrade, semble reposer sur une sorte de bassin, figuré par des oies, des feuilles de lotus et un *makara*.

Ce bassin nous paraît être le symbole de l'eau; aussi rapprochons-nous de cette représentation de *stūpa* sur l'eau un passage du *Mahāvaṃsa* qui, comme le dit Foucher, « prouve que la vieille symbolique indienne ne craignait pas de trouver dans ce bloc solide l'image d'une éphémère bulle d'air sur l'eau... [2] ».

En effet, d'après le texte du *Mahāvaṃsa*, lorsqu'il fut question de savoir quelle forme affecterait le *caitya*, l'architecte prit un bol doré rempli d'eau, versa de l'eau dans sa main, la laissa tomber sur la surface de l'eau; une grande bulle s'éleva comme un hémisphère de cristal et il dit : « Ainsi ferai-je le *caitya* [3] ».

Cette représentation du *stūpa* sur l'eau nous amène à proposer une interprétation différente de celle de Senart [4], au sujet de la figure gravée sur certaines monnaies bouddhiques et qui consiste en un arc de cercle sous-tendu par une corde, et au-dessous duquel est une ligne ondulée. Se basant sur toutes les associations *stūpa-nāga* que l'on décèle dans l'art plastique de l'Inde ancienne, Senart pense que cela représente un *stūpa* au-dessus d'un *nāga*. S'il s'agit là d'un *stūpa* (et nous avons fait plus haut nos réserves concernant l'interprétation de ces monnaies bouddhiques), il y a lieu de penser, à la lumière apportée par le texte du *Mahāvaṃsa* et le relief de Sāñchī III, que la ligne ondulée représente, non pas un *nāga*, mais l'eau. C'est d'ailleurs ainsi que la représentait l'art achéménide. Quant aux associations auxquelles se référait Senart, elles sont certes incontestables, mais elles appartiennent à une époque plus tardive que celle où furent frappées les monnaies dont il s'agit.

Avant de poursuivre l'exposé de l'évolution du « *stūpa* figuré », rappelons que ce qui caractérise à notre sens la seconde forme par rapport à la première, c'est l'apparition sur le sommet du dôme d'une partie supérieure formée de la *harmikā* et des parasols. Cet ensemble : *harmikā-chattra* constitue ce que dans notre méthode d'étude nous avons appelé un « élément déterminatif ».

III. — «*Stūpa figuré*» avec guirlande

Dans cette forme de « *stūpa* figuré », la *harmikā* affecte toujours le même aspect : encorbellée, crénelée, surmontée de parasols.

L'élément nouveau est la représentation d'une guirlande de fleurs suspendue

---

(1) *Excavations at Sārnāth*, 1908, in *ASI*, 1907-1908, p. 69, pl. XX.
(2) Foucher, *L'Art gréco-boud.*, *op. cit.*, I, p. 63.
(3) *Mahāvaṃsa*, ch. XXX, 23.
(4) Senart, *Essai...*, *op. cit.*, p. 441.

à des crochets enfoncés à mi-hauteur du dôme (Pl. IX). Cette représentation est fidèle à la réalité. Nous savons que la coutume était d'apporter en offrandes au *stūpa* des guirlandes de fleurs diverses que les fidèles suspendaient au dôme ou à la *harmikā*.

La guirlande sculptée, nous le verrons, perdant son caractère naturaliste, évoluera, se transformant en « collier » de plus en plus richement travaillé.

Cette forme de « *stūpa* figuré », au dôme reposant à même le sol, décoré d'une guirlande florale, surmonté de la *harmikā* et des parasols, se rencontre principalement sur la Porte Est et sur la Porte Ouest de Sāñchī I.

Il est dans le *Mahāvastu* [1] une belle histoire au sujet d'une guirlande offerte par la fille d'un villageois à un *stūpa* élevé par celui-ci sur les cendres d'un *Pratyekabuddha* [2] :

> Alors, le chef de village ayant médité au sujet du *Pratyekabuddha*, fit pour lui un *stūpa*, ni trop petit, ni trop grand, avec enduit de stuc (*sudhā*) et d'argile (*mṛttikā*) [3].
>
> Dès lors, chaque jour, la jeune fille du chef de village rendit journellement hommage à ce *stūpa* avec bol de cuivre (*kāṃsyapātra*), parfum (*gandha*), guirlande (*mālya*) et encens (*dhūpa*).
>
> Puis, par la suite, la guirlande qui était de [fleurs] variées, fut arrachée du *stūpa* par le vent. Mais elle ramassa la guirlande, et avec ses servantes, réunit la masse d'une longue guirlande de différentes fleurs.
>
> Là-dessus, de cette guirlande, le *stūpa* du *Pratyekabuddha* fut tout entier entouré.
>
> Pour elle naquit la sérénité d'esprit quand elle eut vu cette guirlande placée sur le *stūpa*, se trouvant surpasser toutes les guirlandes par sa beauté et son éclat, et briller jusqu'à épuisement d'une durée de vie divine chez les dieux [4].
>
> Alors, l'esprit serein, elle fit un vœu : « Puisse-t-il se faire qu'une guirlande pareille à celle qui brille ici sur le *stūpa* se voie sur ma tête en quelque lieu que je renaisse ».
>
> Après avoir fait cette bonne action, elle mourut et renaquit chez les dieux ceinte d'une guirlande de pierres précieuses. Pour elle, quand elle fut née en ce lieu une centaine de milliers d'*apsaras* formèrent une cour.
>
> Ensuite, morte, elle renaquit dans le sein de la première épouse du roi Kṛkin de Bénarès (Vārānasī).
>
> Au bout de neuf ou dix mois, la reine eut une fille, inspirant la sérénité, charmante, ceinte d'une guirlande de pierres précieuses.
>
> On l'appela Mālinī (Celle qui porte une guirlande).

Un autre passage du *Mahāvastu* énumère les avantages qu'on obtient en offrant une guirlande à un *stūpa* [5] :

---

[1] *Mahāvastu*, I, p. 302.

[2] *Pratyekabuddha* : Buddha qui a atteint l'Illumination mais vit dans la solitude et ne répand pas son savoir.

[3] Indications précieuses car peu de textes anciens parlent des matières qui constituent le *stūpa*. Le mot *sūdha* se rencontre dans le *Mahāvaṃsa*, ch. XXXII, 1 à 7.

[4] C'est-à-dire brillant indéfiniment, ne se fanant pas. Cf. Senart, I, p. 598 et J. Jones, I, p. 252. Ce dernier rapporte malgré Senart *kṣapetvā* (ayant épuisé) à la jeune fille.

[5] *Mahāvastu*, II, p. 365, 1.

Celui qui, en inclinant sa pensée vers l'Éveil, ayant fait une guirlande de fleurs, la dépose sur le *stūpa*, celui-là ne pâtit jamais.

Ayant quitté ce monde, mort, il va chez les dieux Trente-Trois, il obtient un char céleste (*vimāna*), rapide, beau, orné de pierres précieuses, un pavillon en pointe (*kūṭāgāra*), et un palais (*prāsāda*) hanté par des troupes d'*apsaras.*

Quand il a déposé une guirlande sur le *stūpa*, il a le bénéfice d'être chez les dieux Trente-Trois. Il obtient un étang divin rempli d'une eau à huit éléments[1] couvert au fond d'un sable d'or, jonché de béryl et de cristal.

IV. — «*Stūpa figuré*» *sur base*

Le dôme dans les « *stūpa* figurés » décrits jusqu'ici reposait à même le sol; c'est l'absence de base qui leur donnait cet air de parenté avec le simple tumulus.

La quatrième forme de «*stūpa* figuré» comporte, au-dessous du dôme hémisphérique muni de la *harmikā*, une base bordée à sa partie supérieure d'une balustrade (dite balustrade de la terrasse). Cette forme, on le voit, offre la représentation d'un monument déjà très élaboré, avec les composantes caractéristiques du *stūpa* classique, à savoir : la base avec balustrade de la terrasse, le dôme, la *harmikā* aux parasols, et autour du *stūpa* la balustrade du sol (Pl. X, A et B).

Le dôme est orné, dès la troisième forme d'évolution que nous avons signalée, d'une guirlande. La quatrième forme, caractérisée par l'apparition de la base, présente des dômes à guirlande (celle-ci subsistera plus tard) et — anomalie — des dômes sans guirlande (Pl. X, C).

Ces derniers ne sont pas, cependant, à placer ailleurs dans notre « chaîne ». En effet, quoique dépourvus de guirlandes, ils ne peuvent être classés qu'après les *stūpa* sans base (trois premières formes) et avant les *stūpa* à *toraṇa* (cinquième forme). Des reliefs de la porte Sud de Sāñchī (Pl. X, C) paraissent bien nous donner la clef de cette anomalie, de cette exception apportée par les artistes à une tradition morphologique (celle de la guirlande) : le *stūpa* est représenté alors qu'il est l'objet de cérémonies cultuelles pendant lesquelles, précisément, les fidèles apportent des guirlandes pour être suspendues. Le relief fait bien voir des personnages portant des guirlandes.

Le dôme se trouve légèrement en retrait sur la base, ce qui laisse deviner la terrasse qui tourne autour du dôme. La balustrade de la terrasse est, comme celle du sol, composée de montants et de traverses se coupant, et forme une sorte de « grille »[2]. Nous verrons, par la suite, cette balustrade de la terrasse se charger de médaillons lotiformes de plus en plus proéminents[3], se transformer progressivement en frise de panneaux.

---

[1] Notre texte donnait *aṣṭāṅgavarasaṃpūrṇā*, « remplie de choses excellentes à huit articles ». M. Jones propose la lecture *aṣṭāṅgavārisaṃpūrṇā* : rempli d'une eau aux huit éléments (de qualité), en faisant remarquer que l'expression se retrouve ailleurs; cf. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit dictionary*, sous *aṣṭāṅga*. Il faut entendre qu'il s'agit d'une eau pourvue de toutes les bonnes qualités au complet : huit représente souvent une totalité; cf. Filliozat, *Le symbolisme du monument du Phnom Bakheng*, in *BEFEO*, XLIV, p. 538.

[2] D'où le nom anglais de « railing » pour désigner les balustrades ou barrières.

[3] Même évolution dans la balustrade du sol et dans celle de la *harmikā*.

Cette forme de « *stūpa* figuré » s'accompagne le plus souvent, au-dessus du dôme, de *kinnara*, êtres demi-humains, demi-oiseaux, sortes de génies aériens, qui apportent des guirlandes, des corbeilles, des colliers (Pl. X, B). Ces *kinnara* ont des ailes très larges, d'un bel effet décoratif. Par la suite, dans les représentations de *stūpa*, ces ailes seront moins visibles. Puis ces *kinnara* seront remplacés par des personnages célestes, des *gandharva*.

Nous rencontrons cette quatrième forme de « *stūpa* figuré » avec base et dôme orné ou non de guirlande, dans des monuments de caractères différents (*stūpa* édifices ou cavernes) et éloignés les uns des autres dans l'espace :

a. A Sāñchī, sur les portes de Sāñchī I et Sāñchī III. Certains linteaux, il est intéressant de l'observer au passage, présentent une alternance du « *stūpa* figuré » et de l'arbre. Leur ensemble, nous disent Foucher et Marshall [1], représente la série des Manuṣi Buddha, les six Buddha du passé et le Buddha Çākyamuni.

b. A Bodh-Gayā, sur des montants de balustrade. Ici, les guirlandes ne sont pas suspendues au dôme; elles sortent de la *harmikā* [2].

c. A Mathurā, sur un panneau où les guirlandes sont portées au dôme par des *kinnara*.

d. A Bhārhut, où le dôme est garni de plusieurs guirlandes (Pl. XI, A).

e. A Amarāvatī, sur des piliers qui pouvaient appartenir au *stūpa* primitif Pl. X, A).

f. A Sārnāth, où la guirlande de fleurs est remplacée par une « guirlande » de *nāga* s'accrochant les uns aux autres [3].

g. A Bhedsā, Koṇḍane, Bhājā, etc., sur les parois des monuments excavés. Et les petits *stūpa* monolithes placés à l'entrée et à l'intérieur des cavernes présentent les mêmes caractères que ceux qui sont sculptés sur les parois. Ces *stūpa* monolithes sont pour Coomaraswamy [4] les premiers *stūpa* ex-voto, dépourvus de reliques et à valeur purement symbolique.

Mais certaines représentations de *stūpa* appartenant à ce quatrième groupe offrent d'intéressantes particularités.

Deux reliefs de Bhārhut (à notre connaissance) sont décorés des marques des cinq doigts *pañcāṅgulika* (Pl. XI, A).

M[lle] Auboyer a relevé ces empreintes de mains droites, gravées sur les trône-autels figurés, également à Bhārhut et a rappelé ce qui a été dit à leur sujet : « D'après les textes réunis par M. Vogel », écrit-elle « et d'après les usages actuels qu'il signale dans l'Inde moderne, le rôle de ces marques est triple : elles protègent contre les influences mauvaises, elles sont le signe d'une consécration (par exemple sur des animaux sacrificiels) et celui de la vénération des fidèles. Ces différents aspects ne sont pas nettement délimités... Dans le cas de monuments décorés de *pañcāṅgulika*, il doit y avoir primitivement une double idée : celle de protéger

---

[1] Foucher et Marshall, *Monuments of Sāñchī*, I, p. 200 et II, pl. 40.
[2] Coomaraswamy, *La sculpture à Bodh-Gayā*, p. 20-21.
[3] Cf. *ASI*, 1904-1905, p. 88, fig. 12.
[4] Coomaraswamy, *History of Indian and Indonesian art*, London, 1927, p. 30.

l'édifice des esprits mauvais (qui s'attaquent de préférence aux choses belles et parfaites) et celle de vénérer le sanctuaire. Du moins en est-il ainsi jusqu'à ce que l'usage ait fait perdre la notion véritable du *pancāngulika*. Lorsque la mentalité évolua, le sens proprement magique de l'empreinte s'altéra; il devint une coutume analogue à bien des superstitions prêtes à s'éteindre, comme nous en rencontrons en Occident, et son emploi tomba plus ou moins dans le seul domaine décoratif. Cette dernière étape est déjà atteinte dans le *Mahāvaṃsa*, XXXII, 4, où il est spécifié que le Grand *Stūpa* de Duṭṭhagâmani construit par Tissa comportait une série de *pañcāṅgulika* au même titre que d'autres motifs décoratifs. Il n'est d'ailleurs pas prouvé que, même réduit à un rôle ornemental, le *pañcāṅgulika* ne conserve pas également un sens plus ou moins obscur d'efficacité magique et symbolique »[1].

Les *pañcāṅgulika* de Bharhut n'ont donc pas pour Mlle Auboyer un rôle purement décoratif. Ils ont aussi un rôle de protection et de consécration, et elle fait même observer qu'ils peuvent être une marque de prière, comme « les empreintes actuelles du temple de Bandahpur sur les murs duquel les fidèles appliquent leur main colorée d'ocre rouge, les doigts tournés vers le haut quand ils adressent une demande à la divinité; si leur prière est exaucée, ils reviennent apposer leur main, les doigts tournés vers le bas »[2].

Rappelons, à ce sujet, le passage du *Mahāvastu* dont nous avons donné plus haut une traduction, où il est dit nettement que les *pañcāṅgulika* apposés sur le *stūpa* sont, au même titre que le don du parasol, bénéfiques : « C'est pourquoi il faut faire faire un parasol blanc, des étendards et des drapeaux, et on doit mettre un entourage (*vedikā*) aux *stūpa* et les cinq doigts (*pañcāṅgulāni*); cela rend la donation (*dāyaka*) bonne, éminente en mérites, considérable ».

La représentation de ces *pañcāṅgulika*, si chargés de signification, ne peut cependant pas être utilisée dans l'étude morphologique du « *stūpa* figuré » comme élément caractérisant une époque, comme « élément déterminatif » selon notre terminologie. En effet, bien que nous sachions par les textes qu'il devait être courant d'apposer sur les *stūpa* ou autels les marques des cinq doigts, nous ne connaissons d'exemple de leur représentation dans les bas-reliefs de l'Inde ancienne qu'à Bharhut. Ces *pañcāṅgulika* contribuent donc à donner aux bas-reliefs de Bharhut un style particulier, ils ne nous permettent pas de les situer chronologiquement.

Sur un autre « *stūpa* figuré », qui appartient lui à la porte Nord de Sāñchī I (Pl. XI, B), sont représentées devant la base du *stūpa*, entre celui-ci et la balustrade du sol, deux femmes à genoux, ayant une de leurs mains appliquée sur la base du *stūpa*. Nous pensons qu'elles sont en train d'apposer sur celui-ci la marque de leur main trempée dans l'ocre rouge; d'autant qu'entre elles figurent une cruche et une corbeille qu'on peut légitimement supposer être la cruche d'eau et la corbeille contenant la poudre rouge dont usaient les fidèles accomplissant ce rite.

Ce bas-relief de Sāñchī a une composition exceptionnelle : en effet, les fidèles ne sont jamais représentés sur le devant du *stūpa*, mais debout de chaque côté de celui-ci, dans une attitude rigide, les mains jointes ou chargées d'offrandes comme le sont d'ailleurs ici les deux personnages autres que les femmes agenouillées.

---

(1) J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949, p. 11, *sq.* — Vogel, *The sign of the spread hand or « five-finger token » (pañcāṅgulika) in Pāli Literature*, in *Verslagen... der Koning*, Amsterdam, 1919, p. 218, *sq.*

(2) J. Auboyer, *op. cit.*, p. 14.

Il n'en présente pas moins, à notre avis, un très grand intérêt : non seulement il nous offre l'image du geste symbolique des *pañcāṅgulika*, mais encore il est d'une beauté plastique singulière et, enfin, l'attitude harmonieuse des femmes, leur geste plein de ferveur, annoncent déjà l'art d'Armarāvatī si riche de spiritualité religieuse.

V. — «*Stūpa figuré*» *avec toraṇa*

Ce « *stūpa* figuré » comporte, comme ceux décrits ci-dessus, un dôme avec ou sans guirlande sur une base à balustrade et une *harmikā* avec un ou plusieurs parasols. Mais il présente un élément nouveau, un *toraṇa*, porte ménagée dans la balustrade du sol (Pl. XII et XIII).

Ce *toraṇa* a exactement la même forme que le *toraṇa* réel du *stūpa* monumental : il est constitué de deux montants réunis en haut par deux ou trois linteaux incurvés, d'où pendent parfois des pièces d'étoffe.

Autre détail nouveau, mais moins important typologiquement que le *toraṇa* : au-dessus de la balustrade de la base, accolée au dôme, apparaît la représentation d'une seconde balustrade (ce qui porte à trois le nombre de balustrades représentées). Nous pensons que cette balustrade surnuméraire est employée là à titre ornemental : le *Mahāvaṃsa*[1] raconte que lorsque le travail de recouvrement (*sudhākamma*) du *stūpa* de Duṭṭhagāmani fut terminé, le plus jeune frère du roi, Tissa, fut chargé de commander à des peintres de représenter sur l'édifice une *vedikā*, comme ornement, ainsi que des rangées de *pūrṇa-ghaṭa*[2] (vases d'abondance) et de *pañcāṅgulika*.

Bien que nous n'ayons que de rares specimens montrant un « *stūpa* figuré » avec *toraṇa*, nous avons considéré comme nécessaire de les distinguer des autres et de les grouper en en constituant une forme d'évolution dans le temps.

Nous avons là un cas illustrant de façon précise et concrète ce qu'a été notre méthode de travail. Le *toraṇa* n'existait pas dans les « *stūpa* figurés » jusqu'ici étudiés. On le trouve dans des reliefs géographiquement distants : à Sāñchī I (porte Nord) et à Mathurā; c'est donc un élément qui caractérise, à notre sens, plus qu'un style local. Par contre, le *pañcāṅgulika* par exemple, comme nous l'avons vu plus haut, n'a ni ce caractère ni cette valeur. Tout ce qui compose un motif, en l'occurrence le « *stūpa* figuré », n'est pas à retenir pour établir une succession chronologique des différentes formes qu'affecte ce motif. Il est indispensable de procéder à un choix; il faut faire abstraction de détails « secondaires » qui risquent, si on les retient, de masquer le véritable élément typique, « élément déterminatif » qui permettra de situer les reliefs le portant, par rapport aux autres, de les placer dans le temps.

Le « *stūpa* figuré » que présente la porte Nord de Sāñchī I (Pl. XII) est particulièrement évocateur. Des fidèles arrivent munis d'offrandes en vue de célébrer le culte dédié au *stūpa*; des musiciens, joueurs de tambour, de conque, de cimbales les accompagnent. Goloubew a reconnu dans cette représentation le *śabdapūjāva*, le « rite de l'offrande des sons », rite, dit-il, « en l'honneur du Buddha et destiné

---

[1] *Mahāvaṃsa*, ch. XXXII, 1 à 7.

[2] Nous verrons dans les « *stūpa* figurés » à Amarāvati et Nāgārjunakoṇḍa ces rangées de « *pūrṇa-ghata* » sur le dôme.

à délecter ses sens à l'instar des fleurs, des chants, des parfums[1] ». Il est aussi possible, le rapprochement d'un texte du *Divyāvadāna*[2] nous autorise à le penser, que cette scène soit la représentation du rite de la naissance du *stūpa*, *jātakṛta*, de son inauguration, qui s'accompagnait également de musique, de chants et de danse.

Outre ce relief de la porte Nord de Sāñchī I, les seuls « *stūpa* figurés » avec *toraṇa* que nous connaissons se trouvent sur des panneaux appelés *āyāgapaṭṭa*, qui devaient être situés sur la base d'un *stūpa* monumental de Mathurā, aux quatre points cardinaux en face des ouvertures de la balustrade du sol (Pl. XIII).

VI. — «*Stūpa figuré*» *avec nāga*

La forme de « *stūpa* figuré » que nous classons ensuite est celle où est représenté un *nāga* (Pl. XIV).

Le *nāga*[3] (serpent cobra) revêt dans l'iconographie indienne deux formes bien tranchées : une forme animale avec plusieurs têtes; une forme humaine avec, derrière la tête, un capuchon formé, pour les hommes, de plusieurs têtes de cobra, pour les femmes d'une seule tête.

Les *nāga* sont tenus pour bienfaisants ou malfaisants; ils sont liés à l'eau, à la pluie; ils habitent les mondes souterrains et sont les gardiens de palais magnifiques.

Ils sont considérés comme des dieux (*devanāga*) ou comme des rois (*nāgarāja*) tout puissants.

Aussi bien dans le brahmanisme que dans le bouddhisme, ils occupent dans les légendes et les conceptions religieuses une place prépondérante; et ils sont souvent objets de vénération.

On sait le rôle que les *nāga* jouent dans la légende du Buddha; une partie des cendres du Buddha n'aurait-elle pas été confiée à la garde des *nāga*, d'où le rôle de gardiens qui leur est souvent attribué? Un conte du *Sūtrālaṃkara*[4] nous apprend comment un arbre, gardé par un *nāga*, fut pris comme solive pour soutenir un *stūpa*, et comment le *nāga* protégea ainsi le *stūpa*. C'est un *nāga*, le serpent Mucilinda, qui, sous son large capuchon, abrita le Buddha de la pluie pendant sa longue méditation, juste après l'obtention de la *Bodhi*[5].

Nous voyons des représentations de *nāga* sur des bas-reliefs appartenant aux plus anciens monuments de l'Inde (Stūpa II de Sāñchī); elles attestent l'ancienneté du thème, et du culte dont le *nāga* est l'objet. Mais la représentation d'un *nāga* sur la base du *stūpa* est plus tardive; elle est surtout particulière au Sud de l'Inde.

Si le *nāga* connut une grande faveur dans la région d'Amarāvatī et de Nāgārjunakoṇḍa, c'est que de nombreuses dynasties, en particulier celle des Pallava, se réclamaient d'une ascendance ophidienne (*nāgavaṃsa*). Dans les inscriptions de Nāgārjunakoṇḍa on relève « assez fréquemment des noms propres, tels que

---

[1] Goloubew, *Le temple de la dent à Kandy*, in *BEFEO*, 1932, XXXII, p. 463.

[2] *Divyāvadāna*, *op. cit.*, p. 244, cf. *infra*, p. 80.

[3] Cf. Vogel, *Serpent-Worship in ancient and modern India*, in *Acta Orientalia*, II, 1924, p. 279-312 et *Indian serpent-Lore*, Londres, 1926. — Sur l'origine du mot *nāga* voir l'article de Przyluski, *Dragon chinois et nāga*, in *Monumental Serica*, 1938.

[4] *Sūtrālaṃkāra*, trad. Hubert, ch. XV, n° 80.

[5] *Lalita-Vistara*, XXIV, trad. p. 316.

Nāgatara, Nāganina, Nāgabodhinikā ou Nāga, ce qui semble indiquer ces affinités généalogiques avec le mystérieux Peuple des Serpents [1] ».

On dit aussi qu'un *nāgarāja* est mêlé à l'histoire du transfert de la dent du Buddha à Ceylan [2].

Mais revenons à la présence du *nāga* sur le « *stūpa* figuré », qui semble être particulière au Sud de l'Inde et plus spécialement à Amarāvatī [3].

Cette forme se rattache aux précédentes en ce que le dôme porte une guirlande et repose sur une base bordée de la balustrade de la terrasse.

Cependant, il convient de signaler que la guirlande perd son caractère floral et devient un collier se chargeant de plus en plus de médaillons et de pendeloques.

Est à rapprocher de ces représentations de *stūpa* avec collier un passage du *Lotus de la Bonne Loi* [4] où il est dit qu'un collier ayant été divisé en deux, un morceau a été offert au Buddha et l'autre au *stūpa*. Nous voyons là encore confirmation de l'équivalence du Buddha et du *stūpa*; le *stūpa* reçoit les offrandes au même titre que le Buddha.

La *harmikā* également se transforme : les poutres ne sont plus bordées d'un crénelage. De la *harmikā* jaillit une véritable floraison de parasols; mais cette représentation de parasols, quoiqu'elle ait pu trouver sa raison d'être dans certains textes (*Mahāvastu*), ne sera que fugitive dans l'évolution de la sculpture, et les exemples qu'on en connaît se rencontrent presque tous dans le style d'Amarāvatī.

La balustrade du sol, dans certaines représentations, a disparu; et la partie inférieure de la base est bordée d'un galon de pétales de lotus. La balustrade réapparaîtra dans les « *stūpa* figurés » qui suivront.

Une des plus belles représentations de *stūpa* avec *nāga* est celle qui rappelle la légende du *stūpa* de Rāmagrāma, le *stūpa* dans lequel un huitième des cendres du Buddha fut déposé et qui, gardé par les *nāga*, ne fut pas vidé de son dépôt de reliques par le roi Aśoka. La base du *stūpa* est ornée de trois beaux *nāga* polycéphales et le dôme est enlacé par des serpents noués; de chaque côté se tiennent deux *nāgarāja;* au pied, deux *nāgī* sont agenouillées, l'une d'elles faisant le geste si élégant de l'*añjali;* à la partie supérieure, deux petits *nāga* portent des corbeilles d'offrandes (Pl. XV).

VII. — «*Stūpa figuré*» *avec cinq piliers*

Le « *stūpa* figuré » avec cinq piliers fait suite, pour nous, au *stūpa* avec *nāga*. Comme dans le précédent, le *nāga* est représenté; les éléments nouveaux qui caractérisent ces « *stūpa* figurés » et demeureront constants dans ceux qui suivront, sont : la balustrade du sol (qui réapparaît) et cinq piliers sur une avancée de la terrasse qui surmonte la base (Pl. XVI et XVII).

On trouve ce type de *stūpa* à peu près uniquement dans le Sud de l'Inde, par exemple à Amarāvatī et Nāgārjunakoṇḍa.

---

[1] Goloubew, *Le temple de la dent à Kandy*, in *BEFEO*, XXXII, p. 445.
[2] Goloubew, *Le temple de la dent à Kandy*, in *BEFEO*, XXXII, p. 445.
[3] P. Stern et M. Bénisti, *L'Évolution du stūpa figuré dans les sculptures d'Amarāvatī*, in *Bulletin des Études indochinoises*, XXVII, nº 4, Saigon, 1952.
[4] *Le Lotus de la Bonne Loi*, *op. cit.*, ch. XXIV.

Balustrade du sol

La balustrade du sol est représentée avec une ouverture formée de deux parties avançantes surmontées chacune de deux lions.

Devant l'ouverture, se trouve une pierre de seuil se présentant comme un demi-médaillon lotiforme [1]. Les montants et les traverses de la balustrade sont décorés de médaillons lotiformes qui deviendront de plus en plus proéminents; la traverse supérieure est ornée d'une guirlande supportée par des personnages.

Piliers

Les piliers sont érigés sur le *stūpa* édifice aux quatre points cardinaux, par groupes de cinq. On les voit donc sur les « *stūpa* figurés » au centre du *stūpa* et de chaque côté, se profilant.

D'après des fragments découverts au cours de fouilles à Amarāvatī, à Nāgārjunakoṇḍa, ces piliers étaient octogonaux sur une base carrée.

Ils ne supportaient, dans les *stūpa* monumentaux, aucun chapiteau ou ornement symbolique; au contraire, dans les « *stūpa* figurés », ils sont souvent surmontés d'ornements : petits *stūpa* et motifs en forme de fer à cheval [2], qui sont là, comme le pense M. Longhurst [3], à titre purement conventionnel. Ces piliers sont appelés dans les inscriptions *āyāka-kambha*. *Kambha*, du sanskrit *stambha*, signifie poteau. La signification du mot *āyāka* n'est pas encore bien établie. On le trouve en composition dans deux inscriptions d'Amarāvatī [4] : *utarāyāka* et *dakhināyāka;* ces composés ont été traduits par Burgess [5] par : la « porte Nord », la « porte Sud ». M. Vogel se demande si cette traduction de *āyāka* par « porte » est correcte [6], car le mot « porte » est ordinairement rendu par *dāra* du sanskrit *dvāra*. Il pense que le mot *āyāka* désigne la partie du monument où les *āyāka-kambha* sont placés. Combaz [7] se référant à une inscription découverte au *stūpa* d'Abhayagiri à Ceylan et qui dit que Kaniṭṭha Tissa (226-244 de notre ère) fit construire les quatre *āyāka* du *stūpa*, se demande s'il s'agit des quatre avant-corps qui se trouvent à la base aux quatre points cardinaux. L'inscription de Ceylan et celle d'Amarāvatī se recoupent, et le terme *āyāka* doit désigner cette partie de la base du *stūpa* qui, aux quatre points cardinaux, forme saillie et que Jouveau-Dubreuil [8] nomme une « projection ».

Les *āyāka-kambha* seraient ainsi nommés à cause de leur situation même sur l'*āyāka*.

---

[1] Dans les édifices, les pierres de seuil sont en demi-cercle, souvent ornées de demi-lotus et d'une bordure comportant fréquemment les quatre animaux symboliques : le lion, l'éléphant, le bœuf, le cheval, que nous présente déjà le pilier de Sārnāth (cf. supra, p. 52). Elles sont très fréquentes à Ceylan et on en a mis au jour à Nāgārjunakoṇḍa.

[2] Motif appelé conventionnellement *kūdu*, mot tamul qui signifie « nid, niche ».

[3] Longhurst, *The Buddhist Antiquities of Nāgārjunikoṇḍa*, in *MASI*, n° 54, p. 14.

[4] Sivaramamurti, *Amarāvatī sculptures...*, *op. cit.*, inscription n° 50, p. 283 et inscription n° 73, p. 291.

[5] Burgess, cité par Vogel, *Prākrit Inscriptions*, in *Ep. Ind.*, XX, p. 2, n. 3; Sivaramamurti, traduit aussi le terme *āyāka* par « gate », porte.

[6] Vogel, *Prākrit Inscriptions*, in *Ep. Ind.*, XX, p. 2, n. 3.

[7] Combaz, *L'Évolution...*, *op. cit.*, IV, n. 1, p. 116. Les Cinghalais, écrit-il « désignent ces projections sous le nom de *vāhalkada*, terme relativement moderne sans correspondance en pāli, et que l'on chercherait vainement dans la littérature. »

[8] Jouveau-Dubreuil, *L'Architecture d'Amarāvatī*, in *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient*, n° 12, avril 1932.

Aucune inscription n'indique la signification de ces quatre groupes de cinq piliers; aussi ont-ils beaucoup intrigué les archéologues.

Foucher [1] croit voir en eux une réédition des vieux *stambha* qui se trouvaient de chaque côté des *toraṇa* dans les *stūpa* de Sāṇchī et de Bharhut.

M. Longhurst pense qu'ils auraient été élevés en l'honneur du Buddha et pour commémorer les principaux événements de sa vie. A l'appui de sa thèse, il apporte deux observations : 1° des vestiges de piliers trouvés à Nāgārjunakoṇḍa portent à leur base des images du Buddha; 2° sur des « *stūpa* figurés » d'Amarāvatī, le pilier central est, à sa base, décoré d'un *stūpa* symbolisant la mort du Buddha, les piliers qui l'encadrent, d'une roue symbolisant la Prédication, et les piliers extrêmes d'un arbre, symbole de l'Illumination [2].

Fergusson et Burgess [3] firent un rapprochement entre ces groupes de piliers et les niches à Jina [4] que l'on trouve aux quatre points cardinaux des *stūpa* de Ceylan et du Népal. Et ce n'était pas à tort, estime M. Mus [5].

Rappelons, à ce sujet, que M. Mus a pu montrer que le *stūpa* est symbole cosmologique et, aussi, que renfermant d'abord des reliques du Buddha, de son Corps mortel, il devint ensuite enveloppe du Corps mystique (le Corps de la Loi, *dharmakāya*). Dans l'évolution de la pensée bouddhique, ce Buddha réduit à son essence s'est divisé, aboutissant aux cinq Buddha du Monde et aux cinq Jina « transcendants », comme le *dharmakāya* se divisait en éléments supramondains (*skandha lokottara*) [6]. Il y a eu aussi élaboration de cinq attitudes ou postures du Buddha correspondant à de grands actes spirituels du cycle de l'Illumination et de la Prédication. Tout ceci en connexion avec la construction cosmique, la division de l'espace et du temps en Orients attribués aux cinq Buddha, aux cinq Jina. On voit combien de notions différentes ont pu s'appeler l'une l'autre et se superposer, aboutissant à des formes architecturales et plastiques riches de plus d'une signification.

VIII. — «*Stūpa figuré*» *avec frise et symboles*

Une nouvelle forme du « *stūpa* figuré » est caractérisée par la disparition, sauf exception, du *nāga* et de la « balustrade de la terrasse »; le *nāga* est remplacé soit par deux médaillons représentant des épisodes de la vie du Buddha, soit par des symboles comme le trône, la roue, etc., et la balustrade de la terrasse par une frise de panneaux (Pl. XVIII, XIX, XX). La transformation de cette balustrade en frise avait commencé dans le « *stūpa* figuré » avec *nāga*, les panneaux étant alors séparés par des médaillons lotiformes très proéminents (Pl. XVII).

Le dôme de ce « *stūpa* figuré » avec frise et symboles s'orne de plus en plus : le collier s'élargit et se complique; au-dessus de la frise, le dôme se couvre de panneaux très richement travaillés et de rangées de motifs décoratifs ou symboliques comme le *triratna* [7], ou le vase d'abondance (*pūrṇa-ghaṭa*) [8], ou l'oie (*haṃsa*).

---

[1] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, *op. cit.*, I, p. 68.

[2] Longhurst, *Excavations at Nāgārjunikoṇḍa*, in *ASI*, 1929-1930, p. 146, pl. XXXVIII, *d*.

[3] Fergusson et Burgess, *Hist. of Ind. and East Arch.*, I, p. 82, n° 5, London, 1910.

[4] Jina, « Vainqueur », nom donné, entre autres, au Buddha.

[5] Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 188.

[6] Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 189.

[7] *Triratna* : « les Trois Joyaux » symbole bouddhique représentant le Buddha, la Loi (*dharma*) et la Communauté (*saṃgha*).

[8] Nous avons vu que dans le *Mahāvamsa* (ch. XXXII, 1 à 7) on commande à des peintres

Les « cinq piliers » sont souvent surmontés d'ornements, et à leur base sont quelquefois gravés des symboles comme le trône, la roue, le *stūpa*.

La pierre de seuil n'est plus constamment représentée sous la forme d'un demi-médaillon lotiforme; elle disparaîtra par la suite. De chaque côté de l'ouverture de la balustrade du sol viennent s'ajouter un vase d'abondance (*pūrṇa-ghaṭa*), une colonnette et un petit personnage (*gaṇa*) portant une coupe à offrandes — et dans certains reliefs, des personnages qui sont probablement les donateurs. Entre la traverse supérieure de la balustrade du sol et la frise, sur la partie de la base qui est visible, on devine que celle-ci était décorée de symboles : roue, *stūpa*, etc. On voit aussi la partie supérieure de deux colonnes surmontée d'un petit *stūpa*. Dans certains bas-reliefs, la traverse supérieure présente, au lieu d'une guirlande, une frise d'animaux, éléphants et chevaux montés (Pl. XX).

La *harmikā* offre toujours l'aspect d'une masse cubique formée d'une balustrade où les médaillons sont proéminents comme ceux de la balustrade du sol; du centre part un pilier octogonal [1] (*yūpa*), surmonté dans certains reliefs d'un *kūdu* et flanqué de parasols.

De part et d'autre de la *harmikā* et du dôme, des personnages volants (*gandharva*) [Pl. XVIII], d'une allure très élégante, portent des guirlandes et des parasols, ou tiennent des instruments de musique, conque, tambour, etc.; ils semblent être là pour mieux préciser l'identité du *stūpa* et de la montagne des dieux.

Les « *stūpa* figurés » de cette forme se rencontrent surtout à Amarāvatī, Gummadidurru, Nāgarjunakoṇḍa. Ceux de Goli sont un peu particuliers : il n'y a pas de balustrade du sol et la base du *stūpa* est composée de trois panneaux portant des symboles.

Nous avons vu que, dans la septième forme d'évolution du « *stūpa* figuré », un *nāga* occupait le panneau central de la base du monument, en face de l'ouverture de la balustrade.

Dans la huitième forme, ce *nāga* est le plus souvent remplacé par des scènes de la vie du Buddha, ou par des symboles : trône, roue, etc. Le « *stūpa* figuré » devient donc doublement symbolique : il est, comme toujours, symbole du Buddha; mais il est, aussi, symbole d'un des quatre « grands miracles » : la Naissance, l'Illumination, la Prédication, le Parinirvāṇa. Ce point nous paraît des plus intéressants à dégager et à souligner, d'autant qu'il permet, à notre avis, d'éclairer un passage du *Divyāvadāna* relatif à l'érection d'un *stūpa* sur les cendres du Buddha Kṣemankara [2].

Ce texte n'a jamais été traduit complètement. Foucher, Poerbatjaraka, La Vallée Poussin et M. Weller s'y sont intéressés, la question les préoccupant étant celle savoir s'il s'agissait de l'érection d'un *stūpa* nouveau ou de l'agrandissement d'un *stūpa* déjà existant.

A notre avis, d'ailleurs, Foucher [3] ne s'est attaché qu'à traduire les paragraphes qui lui fournissaient l'explication de termes techniques relatifs au *stūpa;* ce faisant, il a donné du passage une interprétation qui a été ensuite contestée rela-

---

de représenter sur le *stūpa*, comme ornement, une *vedikā* et des rangées de *pañcāṅgulika* et de *pūrṇa-ghaṭa*.

[1] M. S. Paranavitana, cité par Combaz (*Évolution, op. cit.*, IV, p. 54), s'appuyant sur des textes du *Śatapatha Brāhmaṇa* rappelle que le rituel védique prescrivait la forme octogonale pour le poteau (*yūpa*) du sacrifice, et il rapproche de celui-ci le pilier octogonal qui surmonte les *stūpa* représentés à Amarāvatī.

[2] *Divyāvadāna, op. cit.*, p. 242.

[3] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique, op. cit.*, I, p. 96.

tivement à la question signalée ci-dessus : de sa traduction on pouvait inférer qu'il s'agissait d'un *stūpa* nouveau. La Vallée Poussin [1] le conteste vigoureusement; il se trouve ainsi rejoindre l'interprétation de l'archéologue javanais Poerbatjaraka [2]. Mais M. Mus [3] contredit Poerbatjaraka, et approuve entièrement la traduction de Foucher. La traduction toute récente de M. Weller [4], elle, exprime la reconstruction du *stūpa* et va même jusqu'à distinguer les parties ajoutées des parties du monument primitif.

Nous allons étudier ce passage du *Divyāvadāna*, non point tant pour savoir s'il parle d'une construction nouvelle ou d'une reconstruction, cette question n'étant pas de notre propos, mais parce qu'il est l'un des rares textes qui traitent de l'édification d'un *stūpa*, et aussi parce que nous croyons pouvoir en donner, sur un point qui concerne notre sujet, une interprétation fondée sur l'observation plastique des monuments. Mais il nous paraît des plus utiles de ne pas nous borner à une traduction fragmentaire telles que le furent celles de Foucher et de M. Weller, le passage dans son entier offrant des détails précieux et des précisions importantes, tant pour l'architecture du monument et ses dépendances, que pour le culte dont était objet le *stūpa*.

Un riche marchand était parti en voyage pour acquérir des trésors en vue de faire des aumônes à un Buddha du nom de Kṣemankara, qui vivait dans son village. Pendant son absence, ce Buddha meurt. Le marchand, à son retour, apprenant cette mort, s'inquiète de savoir ce qui a été fait pour ce Buddha. S'adressant aux gens du village, il leur demande [5] :

> « Savez-vous si les disciples du Bienheureux, de leur côté vivent encore? »
>
> Ils répondirent :
>
> « Les moines aux pouvoirs merveilleux eux aussi se sont éteints totalement (*parinirvṛta*), et sept jours après l'extinction totale du Bienheureux Buddha Kṣemankara, son enseignement disparut; le roi Kṣema fit élever pour le Buddha Kṣemankara un infime *caitya* (*alpeśākhya*).

M. Mus fait remarquer que dans ce texte le Buddha, le roi et le pays sont tous trois nominalement désignés à l'aide de la même racine. Le nom du Buddha, Kṣemankara, signifie : le Pacificateur, celui qui engendre la Paix, le nom du roi Kṣema : la Paix, le nom de la ville, Kṣemavatī : la Pacifiée. Et pour M. Mus « l'enchaînement Kṣemankara-Kṣema-Kṣemavatī répond ainsi terme à terme à l'une de ces médiations magiques entre le Buddha et le Royaume (...) fondement ésotérique de la royauté bouddhique [6] ».

> Le marchand alla interroger les gens du pays :
>
> « Existe-t-il pour le Bienheureux Buddha quelque *stūpa* qu'on ait fait ériger? »

---

[1] La Vallée Poussin, *Staupikam*, *op. cit.*, p. 280.
[2] Poerbatjaraka, cité par M. Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXXII, p. 319.
[3] Mus, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXXII, p. 319.
[4] Weller, *Divyāvadāna, 244, 7 ff.*, in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Band I, Heft 2, Berlin, 1953, p. 268-276.
[5] *Divyāvadāna*, p. 242-243.
[6] Mus, *Bārābudur*, Paris, 1935, I, p. 104.

Stūpa et *caitya* sont employés l'un et l'autre pour désigner la sépulture élevée sur les cendres du Buddha. Cependant il semble que le marchand, employant le mot *stūpa* de suite après qu'on lui ait répondu qu'on avait fait élever un *caitya*, fasse une distinction entre les deux termes.

Les gens :

« Il existe le *caitya* infime que le roi Kṣema a fait élever. »

Le marchand se dit :

« J'ai rapporté cet or à l'intention du Parfait Buddha Kṣemankara, et il s'est éteint totalement; ce que je voudrais, c'est avec cet or rendre le *caitya* plus important (*maheśākhyatara*). »

Il fit connaître son intention au roi :

« O Grand Roi, cet or, je l'ai rapporté pour le Parfait Buddha Kṣemankara; or le Bienheureux s'est totalement éteint; dans ces conditions, si tu en donnais l'autorisation, je ferais faire avec cet or, un *caitya* plus important pour le Bienheureux. »

Le Roi : « Fais comme tu le désires »[1].

C'est alors que les brāhmanes de la ville, tous réunis, s'en allèrent trouver le grand marchand et lui dirent :

« Eh! grand marchand, tant que le Buddha Kṣemankara n'était pas de ce monde, c'est nous qui recevions les offrandes; lorsqu'il fut de ce monde, il devint le destinataire (*dakṣinīya*) des honoraires, mais à présent qu'il s'est éteint totalement, c'est nous, sans aucun doute, qui recevons les honoraires; cet or doit nous revenir. »

Il leur rétorqua :

« Non je ne vous donnerai pas cet or. »

Les brāhmanes :

« Si tu ne nous le laisses pas, nous ne te laisserons pas faire selon tes désirs.

Les brāhmanes étaient en nombre, le marchand peu entouré. Il ne put devant leur opposition faire faire avec cet or ce *caitya* comme il le désirait.

Le marchand se rendit alors auprès du roi et lui dit :

« O Grand Roi, il m'est impossible, à cause des brāhmanes, de faire faire ce *caitya* comme je le souhaitais. »

Le roi lui donna alors un homme de sa garde, un chef de mille hommes; et le roi déclara à son homme :

« Si quelqu'un suscite des difficultés à ce notable parachevant (*abhisaṃskurvant*) le *stūpa*, tu devras faire punir sévèrement le coupable. »

Ce terme, *abhisamskṛ* : parachever, transformer, fait comprendre qu'il s'agit bien de la transformation du *caitya* que le roi a fait élever sur les cendres du Buddha Kṣemankara. C'était un procédé courant dans l'Inde ancienne de couvrir un petit *stūpa* d'un plus grand. Foucher n'ignorait pas ce procédé qui consistait à recouvrir « d'un *stūpa* plus grand comme d'un éteignoir, celui qui avait cessé de plaire[2]. »

---

[1] M. Weller arrête ici sa traduction.

[2] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, *op. cit.*, I, p. 92.

Nous savons, par une inscription, que l'agrandissement de *stūpa* se pratiquait sous Aśoka; l'inscription de Nigalīr-Sāgar relate l'agrandissement d'un *stūpa* exécuté sur l'ordre d'Aśoka, et la visite qu'il a faite plus tard à cet endroit : « Le roi des dieux au regard amical, quatorze ans après son sacre, a agrandi du double le monument du Buddha Konākamana. Et, ... ans après son sacre, venu en personne il a rendu hommage... »[1].

> « A vos ordres, Majesté », dit le chef de mille hommes. Ayant promis au roi, il se mit en route; s'étant mis en route, il s'adressa aux brāhmanes :
> « Écoutez. Je suis un homme de la garde que le roi a envoyé au grand marchand. J'ai ordre de châtier quiconque tentera d'empêcher le marchand de faire parachever le *stūpa;* si vous faites ici quelque obstacle je vous ferai sévèrement châtier. »
> A ces mots du chef de mille hommes, les brāhmanes eurent peur.
> Dès que le marchand eut pensé qu'il fallait faire en sorte que cet or devînt en cet endroit précis un sanctuaire, alors[2] sur toutes les faces du *stūpa,* au nombre de quatre, quatre escaliers (*sopana*) furent construits un à un, et puis (*yāvat*) dans l'ordre la première terrasse (*medhī*)[3], ensuite dans l'ordre la deuxième, ensuite la troisième terrasse, puis dans l'ordre le dôme (*aṇḍa*).

M. Weller traduit *yāvat* par « jusqu'à », le texte s'établissant ainsi pour lui : « Quatre escaliers furent construits dans l'ordre jusqu'à la première terrasse, puis dans l'ordre jusqu'à la seconde, puis jusqu'à la troisième, puis dans l'ordre jusqu'au dôme ». Pour M. Weller les trois terrasses appartiennent donc au monument primitif. Nous ne sommes pas du tout de cet avis, et cela pour deux raisons :

a. Rappelons que le texte parle, à son début, d'un *caitya* « infime » (*alpeśākhya*) que le roi avait fait ériger sur les cendres du Buddha Kṣema. Nous ne pouvons penser que ce terme « infime » puisse s'appliquer à un édifice comprenant trois terrasses. Le *caitya* du roi devait avoir, à notre avis, l'allure d'un simple dôme, d'un tumulus.

b. Les anciens *stūpa* du Sud de l'Inde (Amarāvatī, Nāgārjunakoṇḍa, etc.) n'avaient pas du tout d'escaliers. A Sāñchī, à Bharhut, les escaliers quand ils existaient, n'atteignaient que la première terrasse où les fidèles pouvaient ainsi déposer les offrandes et effectuer la *pradakṣinā* (Pl. I, A). Quant aux anciennes représentations de *stūpa,* elles sont généralement dépourvues d'escaliers et ceux qui y sont parfois figurés n'accèdent qu'au déambulatoire inférieur (pl. XIII)[4].

> Le dôme du *stūpa* (*stūpasyāṇḍa*) fut fait de telle sorte que le poteau du *stūpa* (*stūpayaṣṭi*) se trouva placé (*pratipāditā*) à l'intérieur.

---

[1] Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka,* Paris, 1951, p. 158.

[2] C'est à ce terme que commence la traduction de Foucher et que reprend celle de M. Weller.

[3] *Medhī :* le sens courant de *medhī* est « pilier, poteau ». Foucher à cause du contexte, lui donne le sens de terrasse; ce sens est donné aussi par Edgerton dans son dictionnaire.

[4] Foucher mentionne à Top Darra un *stūpa* dont l'escalier montait jusqu'au second étage (*L'Art gréco-bouddhique, op. cit.,* I, p. 76, fig. 17).

Les pèlerins chinois Song Yun et Tao-Yo parlent du *stūpa* de Pēshawar, de ses treize étages, de ses escaliers montant jusqu'au sommet. Mais il est établi (Kern, Buhot...) qu'il ne s'agit pas de *stūpa* typiques, à dôme hémisphérique, mais de véritables tours.

Et l'argument d'un Bārābudur, d'un Svyambhū-Nāth, au Népāl, où des escaliers montent jusqu'au sommet, ne pourrait être retenu, ces *stūpa* étant bien postérieurs à notre texte.

a. Les éditeurs (Cowell et Neil) ont adopté la lecture *stūpasyāṇḍa* au lieu de *bhūpasyāṇḍa* (dôme du roi). Poerbatjaraka rejette cette correction, que M. Mus estime cependant vraisemblable : il s'agit bien, selon lui, du dôme élevé par le marchand, et non de celui du roi [1].

b. La deuxième partie de la phrase a donné lieu à discussion.

Foucher traduit : « ... de telle sorte que le mât (vous savez, ce mât qui sert de hampe) [*yūpayaṣṭi*] était implanté à l'intérieur. »

La Vallée Poussin propose, au lieu de *yūpayaṣṭi*, de lire *stūpayaṣṭi*. Il note d'ailleurs, pour se permettre cette supposition, que les manuscrits présentent des variantes et que les éditeurs du texte se sont crus autorisés à apporter certaines corrections (*stūpasyāṇḍa* au lieu de *bhūpasyāṇḍa*). Avec *stūpayaṣṭi*, s'accordant au fait qu'il s'agit d'un monument emboîtant un monument existant, « on a, dit La Vallée Poussin, un sens raisonnable et une bonne explication de *pratipāditā*, en lisant : « Et l'œuf du *stūpa* fut fait de telle sorte que la hampe du *stūpa* (primitif) se trouva placée à l'intérieur. Le marchand construit un nouveau *stūpa* sur l'ancien et le nouveau dôme recouvre l'ancien édifice, la hampe aux ombrelles comprise [2]. »

Combaz est d'une opinion différente. Il conserve *yūpayaṣṭi*. C'est, précisément, le fait « inattendu » que ces deux termes : *yūpa* et *yaṣṭi*, soient accolés, qui l'intéresse. Ils seraient affectés chacun, d'une nuance différente : « le poteau, le *yūpa*, ne devait pas porter de parasols et la *yaṣṭi* était destinée à cette fin [3].

M. Weller reconnaît que ce passage n'est pas sûr et qu'il serait bon de se reporter au manuscrit népālais duquel a été transcrit le *Divyāvadāna*.

Nous conservons la leçon de La Vallée Poussin qui nous paraît, tout compte fait, avoir émis l'hypothèse la plus plausible.

> « Enfin, par-dessus ce dôme tout fraîchement bâti (*atinava*) on fit la *harmikā* et dans l'ordre on procéda à l'érection du poteau [4] (*yaṣṭi*); dans le pot à pluie (*varṣasthāla*) on enchâssa de gros joyaux [5]. »

La Vallée Poussin pense que la lecture *atinava* est erronée et préfère lire *abhinava*; il fait remarquer qu'un auteur ancien, Asaṅga, « distingue les *purāṇacaitya* [6] et les *abhinavacaitya*, qui sont, apparemment, ou des *stūpa* « nouveaux » ou des *stūpa* refaits, rénovés [7]. »

> Et cela fait, le chef de mille hommes se dit :
>
> « Maintenant, il n'y a plus ici de risque d'attaque. » L'esprit rassuré, comme il avait quelque affaire, il partit par le pays.
>
> Et ce marchand fit ériger sur les quatre côtés du *stūpa*, quatre portes d'entrée (*dvārakoṣṭhaka*) et fit exécuter sur les quatre côtés, quatre grands *caitya* (*mahācaitya*) qui sont : la Naissance (*jāti*), l'Éveil (*abhisambodhi*),

---

(1) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXII, p. 319.
(2) La Vallée Poussin, *Staupikam*, *op. cit.*, p. 281.
(3) Combaz, *L'Évolution...*, *op. cit.*, IV, p. 52. Dans notre troisième partie nous arrivons à une conclusion différente de celle de Combaz. Cf. *infra*, p. 103.
(4) Du nouveau poteau.
(5) Foucher et M. Weller arrêtent là leur traduction.
(6) Ancien *stūpa*.
(7) La Vallée Poussin, *Staupikam*, *op. cit.*, p. 281.

la Prédication (*dharmacakrapravartana*), la Totale Extinction (*parinirvāṇa*).

Dvārakoṣṭhaka; nous proposons « porte d'entrée », Coomaraswamy traduit par « pavillon d'entrée ». Le texte ne fait aucune mention des *toraṇa*, ni de la *vedikā*, qui nous sont familières. Nous supposons que l'enceinte du *stūpa* dont il s'agit était constituée par un mur (*prākāra*), dont les portes (ou pavillons) d'entrée étaient les *dvārakoṣṭhaka*.

Nous nous référons à deux textes :

1° Le *Mahāvaṃsa*, en ses chapitres XXXIII, v. 31 et XXXIV, v. 70, parle de murs (*prākāra*) limitant les enceintes du *stūpa* et de pavillons d'entrée (*dvārakoṭṭhaka*) situés au centre de chaque côté d'un mur, face à la volée de marches accédant à la terrasse.

2° Le *Jāṭaka*, IV, 229, cité par Coomaraswamy [1], indique qu'un roi enclôt l'arbre de *Bodhi* planté par Ānanda, non seulement d'une *vedikā*, mais aussi d'un *prākāra*, comportant, pour entrée, un *dvāra-koṭṭhaka*.

Mahācaitya : à quoi correspondent ces grands *caitya* (*mahācaitya*) que le marchand fit faire sur les quatre côtés du *stūpa* et qui sont, dit le texte, la Naissance, l'Éveil, la Prédication, la Totale Extinction?

S'agit-il d'édifices annexes? Les vestiges archéologiques montrent bien que de nombreux *stūpa* étaient construits à proximité d'un *stūpa* plus grand; mais ni leur nombre, ni leur décoration ne permet de les assimiler aux quatre *caitya* dont il est question ici et qui sont les quatre grands miracles [2].

Souvenons-nous, par contre, qu'il existe, sur le *stūpa* édifice même, des panneaux sculptés, qui peuvent couvrir toute la base, comme à Amarāvatī, à Gummadidurru, à Nāgārjunakoṇḍa, au Gandhāra, ou qui sont situés aux quatre points cardinaux, comme à Mathurā, à Jaggayapeṭa. Et précisément, ces panneaux représentent les grands épisodes de la vie du Buddha, et, bien plus, quand ils sont aux quatre points cardinaux, ils représentent le plus souvent les quatre grands miracles.

Nous nous estimons donc fondés à penser que les quatre *caitya* du marchand, représentant les quatre grands miracles, étaient quatre panneaux sculptés.

Mais nous pouvons, semble-t-il, avancer encore dans la voie des conjectures.

Parmi les panneaux sculptés, il en est — nous l'avons dit plus haut — de particuliers. Ce sont ceux qui ne représentent pas seulement une scène de la vie du Buddha ou un symbole tel que la roue, l'arbre, le trône, mais qui figurent un *stūpa* (c'est le « *stūpa* figuré ») lui-même affecté d'une scène ou d'un symbole. Ceux-ci nous apparaissent comme doublement symboliques (le *stūpa* c'est le Buddha) et réservés (suivant la scène ou le symbole) aux quatre grands miracles : la Naissance, l'Illumination, la Prédication, la Totale Extinction. C'est à notre avis de tels panneaux, hautement significatifs, qu'il s'agirait pour les quatre *mahācaitya* (grands *caitya*) du texte.

Présentons, pour éclairer et préciser notre hypothèse, les observations concrètes qui nous ont amenés à la concevoir.

---

(1) Coomaraswamy, *La sculpture à Bodh-gayā*, in *Ars Asiatica*, XVIII, p. 6, en note.

(2) Il existe au Tibet, mais à une époque très tardive, des *stūpa* édifices qui symbolisent les divers épisodes de la vie du Buddha. Ils affectent différentes formes selon leur symbolisme. C'est ainsi que le dôme du *stūpa* de la Nativité, par exemple, repose sur des pétales de lotus, que le *stūpa* de la première Prédication est caractérisé par de nombreuses portes, etc. (cf. Tucci, *MC'OD RTEN e TS'A TS'A nel Tibet indiano ed occidentale*, Rome, 1932, pl. XIII, 6; pl. IV, 6; pl. VIII; pl. IX-IX *a*; pl. X; pl. XI *a*).

1° « *Stūpa* figuré » représentant la Naissance (*Jāti*).

La planche XIX présente un « *stūpa* figuré » orné au centre de deux médaillons.

Le médaillon supérieur figure la scène du Grand Départ. On sait que l'abandon par Gautama Siddhārta, de sa maison et de sa vie princière, équivaut dans le bouddhisme, comme « grand miracle », à sa naissance. Et Foucher a fait remarquer que les sculpteurs d'Amarāvatī ont toujours préféré, pour représenter le premier des quatre grands miracles, cette naissance spirituelle à la Nativité[1].

Le médaillon inférieur confirme encore cette idée de passage, de naissance : il représente le futur Buddha pratiquant l'ascèse; on sait que celui-ci avant d'obtenir l'Illumination se livra à de sévères austérités.

2° « *Stūpa* figuré » représentant l'Illumination (*Abhisaṃbodhi*).

Nous en avons plusieurs exemples, l'épisode étant symbolisé soit par le *nāga*, en souvenir du *nāga* Mucilinda qui abrita le Buddha de la pluie pendant qu'il méditait (Pl. XVII) soit par les filles de Māra, qui tentèrent de le séduire et de l'empêcher d'atteindre la Bodhi, soit encore par un arbre, l'arbre sous lequel le Buddha eut la révélation.

3° « *Stūpa* figuré » représentant la Prédication (*Dharmacakrapravartana*).

La roue, symbole de la Prédication, surmontant un trône, se voit au centre du « *stūpa* figuré » de la planche XVIII.

4° « *Stūpa* figuré » représentant la Totale Extinction (*Parinirvāṇa*).

Le « *stūpa* figuré » qui pour nous symbolise le « quatrième grand miracle » est celui où, sur un trône, se trouve un reliquaire; ce petit *stūpa*-reliquaire signifie la mort temporelle du Buddha donc le *Parinirvāṇa* (Pl. XX).

Les « *stūpa* figurés » que nous avons choisis pour notre démonstration appartiennent à des panneaux décorant le Grand *Stūpa* d'Amarāvatī. Il ne faudrait pas en conclure que ce passage du *Divyāvadāna* a trait aux *stūpa* du Sud de l'Inde. Étant donné la superposition des terrasses (le texte mentionne trois terrasses)[2] on peut au contraire penser qu'il s'agissait d'un *stūpa* du Gandhāra, ce qui est d'autant plus probable que le *Divyāvadāna* est donné comme un texte du Nord. Parmi les bas-reliefs du Gandhāra qui nous restent, nous n'avons pas trouvé de « *stūpa* figuré » pouvant servir à notre démonstration, mais nous savons que les *stūpa* monumentaux étaient abondamment décorés de panneaux sculptés et aussi que, parmi ceux-ci, certains figuraient des *stūpa* : Hiuan-tsang en apporte, rappelons-le, le témoignage : « Sur la face sud des marches en pierre du Grand *Stūpa* qui regardent l'Est, on a sculpté deux *stūpa*... ».

Poursuivons notre traduction :

> On pava de pierres précieuses le déambulatoire du *stūpa* (*stūpāṅgana*), et on fit ériger aux quatre points cardinaux quatre bâtiments annexes (*upāṅga*), et on fit quatre bassins aux quatre orients.

---

[1] Foucher, *Les sculptures d'Amarāvatī*, in *Revue des Arts asiatiques*, V, Paris, 1928, p. 9 à 26.

[2] On voit nettement ces trois terrasses d'un « *stūpa* figuré » sur un linteau de Mathurā; on sait combien l'art de Mathurā a été influencé par celui du Gandhāra (cf. Vogel, *La sculpture à Mathurā*, in *Ars Asiatica*, XV, p. 27, n. 1, p. 83 et pl. VIII, *a*.

L'indication, ici, de l'érection aux quatre points cardinaux, de quatre bâtiments annexes, corrobore la suggestion que nous avons faite d'entendre sous le terme de *mahācaitya*, des panneaux sculptés qui, eux, étaient appliqués sur le *stūpa*, et non érigés en dehors de celui-ci.

> Là on sema diverses espèces de plantes aquatiques : lotus bleus (*utpala*), lotus roses (*padma*), nénuphars blancs (*kumuda*) (*sangandhika*), lotus blancs (*puṇḍarīka*), lotus au parfum délicat (*mṛdugandhika*), et sur les rives de ces bassins on planta des bordures de plantes terrestres : arbustes (*atimuktaka*), gingembre (*campaka*), bignognia (*pāṭalā*), jasmins (*varṣikā*) (*mallikā*) (*sumanā*) (*yāthikā*), jasmin grimpant (*dhātuṣkārī*); en vue du culte du *stūpa*, des fleurs et des fruits de toutes les saisons, connus pour leur durée, furent donnés par les serviteurs du *stūpa;* des instruments de musique (*tūrya*) (*vaḍya*), conque (*śaṅkha*), tambour (*paṭaha*) furent offerts.
>
> Les gens qui font le rite d'hommage (*kārāṃ kurvanti*) au *caitya*, au moyen de parfums (*gandha*), d'encens (*dhūpa*), de guirlandes (*mālyā*), de poudres (*cūrna*), ceux-là vinrent de la capitale et du territoire et avec des parfums, de l'encens, des guirlandes, des poudres firent le rite d'hommage au *caitya*.

Tout ce dernier passage est intéressant par les renseignements qu'il apporte sur la présence d'annexes et de bassins, ainsi que sur les hommages rendus au *stūpa*.

Nombreux sont les reliefs qui pourraient en offrir une illustration, dans lesquels on voit des fidèles portant des guirlandes de fleurs, des corbeilles de fruits, des vases à encens et aussi divers instruments de musique (voir Pl. IX; X, B et C; XI; XII; XVI). Notons au passage que le texte ne fait aucune mention de parasols; ce qui est surprenant d'après ce que nous connaissons des rites d'hommage et avons précédemment exposé.

> Et si le vent du Sud souffle, par ce vent le *stūpa* et son déambulatoire sont remplis du parfum de toutes ces espèces de fleurs; de même aussi quand le vent d'Ouest souffle, par ce vent d'ouest le déambulatoire du *stūpa* embaume de l'odeur des diverses guirlandes parfumées.
>
> Et le *stūpa* étant prêt pour le rite de la naissance du *stūpa* (*jātakṛta*), le chef de mille hommes arriva sur les lieux.

Ce passage du *Divyāvadāna*, ainsi traduit en son entier, nous permet, grâce aux détails qu'il nous donne, d'imaginer comment se présentait le *stūpa* dont il décrit l'édification.

Recouvrant entièrement, « emboîtant » le modeste *caitya* qui avait été fait pour conserver les cendres d'un sage, un *stūpa* plus grandiose est élevé grâce à l'action et aux dons d'un riche marchand. Il comprend trois terrasses superposées, un dôme, une *harmikā* avec poteau. Sur chaque face un escalier, probablement double, permet d'accéder à la première terrasse. Aux points cardinaux, en face de chaque entrée, un panneau richement sculpté représente l'un des « Grands miracles » du Buddha : la Naissance, l'Illumination, la Prédication, la Totale Extinction. Le déambulatoire, pavé, est clos d'un mur percé de portes (peut-être sous pavillon). Toujours aux points cardinaux, quatre annexes complètent le monument et quatre bassins présentent leurs fleurs éclatantes et leurs rives

aux plantes odoriférantes. Du voisinage, de la ville, les fidèles accourent pour saluer le *stūpa*, déposer les offrandes, accomplir la *pradakṣinā*, et par ces actes bénéfiques avancer dans la voie de la Délivrance.

IX. — «*Stūpa figuré*» *avec Buddha*

Nous avons réservé, pour les présenter à part, les « *stūpa* figurés » qui, semblables quant aux motifs et à la décoration à ceux du dernier groupe étudié, en diffèrent en ce qu'ils portent à leur centre, au lieu d'un symbole, un personnage qui n'est autre que le Buddha.

A notre avis, cette différence présente un grand intérêt iconographique et religieux et justifie le groupement à part de ces bas-reliefs.

Les « *stūpa* figurés » de cette forme se rencontrent, tout comme ceux à symboles, à Amarāvati, Gummadidurru, Nāgārjunakoṇḍa [1].

Dans certains « *stūpa* figurés » de ce groupe, le Buddha est représenté debout, dans certains autres, assis.

Le Buddha est debout sur une pierre de seuil ou sur un lotus soulevé par deux orants. Il est en *abhayamudrā*, *mudrā* [2] de l'absence de crainte, de la Protection (Pl. XXI).

Que le Buddha se trouve représenté sur un lotus n'a rien de surprenant : le lotus est le symbole des naissances miraculeuses et, ce qui pour notre cas est encore plus important, il « représente, par ses verticilles, la complexion de l'espace avec ses directions rayonnant du centre [3] ». Le *Lalitavistara* ne dit-il pas que : « ... se tenant sur le grand lotus, il (le futur Buddha) regarda les dix points de l'espace, avec le coup d'œil du lion, avec le coup d'œil du grand homme [4] ».

Cette représentation du Buddha au centre du « *stūpa* figuré » semble bien illustrer ce que nous avons dit dans la première partie de notre travail au sujet du symbolisme du *stūpa* édifice. N'évoque-t-elle pas en effet ce que dit *Le Lotus de la Bonne Loi* [5], que le corps du Buddha est contenu tout entier dans le *stūpa* Les sculpteurs ont représenté à l'extérieur du *stūpa* ce qui est censé être à l'inté rieur.

Quant aux Buddha assis, ils ne nous paraissent pas moins dignes d'intérêt. Nous y voyons, sous leurs premières formes, les représentations des « cinq Jina ». Cette hypothèse peut paraître hardie, mais nous croyons pouvoir apporter pour la justifier, sinon des preuves décisives, du moins tout un ensemble de présomptions.

Que sont les « cinq Jina »?

Le terme sanskrit Jina veut dire « vainqueur » et il a été appliqué, entre autres, à Çākyamuni.

Mais c'est le bouddhisme du *Mahāyāna* qui a élaboré, d'ailleurs progressivement, toute une théorie des « cinq Jina ».

---

(1) Certains « *stūpa* figurés » de Nāgārjunakoṇḍa ont une facture et des détails décoratifs (comme l'ornementation des colonnes qui se trouvent de chaque côté de l'ouverture de la balustrade du sol) qui les particularisent et les font reconnaître.

(2) *Mudrā* : sceau; position significative des mains et des doigts. Pour les différentes positions, cf. les croquis de la p. 126 du livre de Coomaraswamy, *Pour comprendre l'art hindou*, trad. Jean Buhot, Paris, 1926.

(3) Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 218.

(4) *Lalitavistara*, trad. Foucaux, chap. VII, p. 78.

(5) *Le Lotus de la Bonne Loi*, *op. cit.*, chap .II, p. 32.

Certains, tels Bhattacharyya[1], Banerji[2], veulent voir en ceux-ci des cristallisations d'attitudes particulièrement populaires de Çākyamuni, elles-mêmes caractérisées, illustrées, par des *mudrā* (Banerji assimile, par exemple, la *bhumisparśamudrā* d'Akṣobya au geste de Çākyamuni à l'instant où il défait Māra).

D'autres ont cru en trouver la genèse dans les cinq Buddha historiques : les trois du passé, Çākyamuni et celui de l'avenir, Maitreya.

Pour M. Mus, les Jina ont fait leur apparition et se sont développés dans un milieu bien plus riche, où fermentaient certes ces notions, mais aussi d'autres plus antiques et plus essentielles. Il semble que la pensée bouddhique allant au-delà du Buddha historique, ait conçu un Buddha tout spirituel, transcendant, qui a pu ainsi se diviser en hypostases — le terme est de M. Mus — couvrant elles-mêmes des conceptions venues d'autres horizons. La séquence des cinq Jina se serait constituée par superposition notamment : *a.* des hypostases du Buddha, chacune correspondant à un grand moment de sa vie (quatre du cycle de l'Illumination ou de Bodh-Gayā, un du cycle de la Prédication ou de Bénarès) et caractérisée par une attitude, par une *mudrā*[3]; *b.* des Buddha du présent âge du monde; *c.* des *skandha*[4], ces cinq éléments qui sont une constance de la pensée indienne; *d.* dans une référence non moins profonde et non moins vivace, des cinq orients cosmiques...[5].

Mais cette conception des cinq Jina n'a été, nous le soulignons, élaborée que progressivement et c'est dans l'iconographie tardive que nous en trouvons la représentation dans son entier développement. Alors se présentent à nous :

— Amoghasiddhi, « celui dont l'accomplissement n'est pas corruptible » : ceci se réfère à la pluie qui tomba pendant huit jours alors que Çākyamuni était en méditation, pluie dont il fut préservé par le roi *nāga* Mucilinda, s'enroulant autour de son corps et couvrant sa tête de son capuchon. C'est ainsi qu'il est représenté; et il est en *abhaya-mudrā*, la *mudrā* de l'absence de crainte[6].

— Akṣobhya, « l'Inébranlable », le vainqueur de Māra. Son rôle, dit le *Hōbōgirin*[7], est de « subjuguer les Passions démoniaques et de manifester le pur Esprit de l'Éveil (*bodhicitta*) sans souillure ». Inébranlable, il est assis sur le trône

---

(1) Bhattacharyya, *Indian Bud. Icon*, pl. VI *c*, *d* et p. 2 : « But it may also be possible that the five *mudrā*, which Buddha Sakyasimha made sacred by using on memorable occasions and which constantly realized in the Buddhistic figures of the different schools of art gave rise to the five *Dhyāni-Buddha* ».

(2) R. D. Banerji, cité par Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, p. 878.

(3) Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 192 : « Les cinq Jina ont été d'abord cinq attitudes de Çākyamuni, cinq statues qui recevaient les hommages des fidèles. Quatre d'entre elles se groupent autour de l'arbre de la *Bodhi*, la cinquième est à Bénarès. Elles correspondent donc à l'Illumination, aux moments qui suivirent, et à la Première Prédication. »

(4) Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIII, p. 843; XXXIV, p. 186.

(5) Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXXIV, p. 199 : « La pentarchie des Jina est donc un résumé de l'univers : sous de nouveaux noms, il ne nous est pas difficile de reconnaître en elle le cosmogramme religieux qui faisait tenir tout l'espace dans la combinaison symbolique et orientée de cinq positions ». — Voir aussi Bacot, *Le Bouddha*, Paris, 1947, p. 45.

(6) Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 184, fait remarquer que la mudrā d'Amoghasiddhi eut dû être la *mudrā* de la méditation. Celle-ci a d'ailleurs été employée, nous dit-il, pour figurer Çākyamuni à cet instant de sa vie légendaire. A Bodh-Gayā, une statue de Buddha sur serpent est en *samādhi-mudrā* (cf. *ASI*, 1904-1905, pl. XXX, *b*). A Nāgarjunakoṇḍa nous trouvons également un Buddha sur Nāga qui est en *samādhimudrā* (cf. *MASI*, n° 54, pl. XXXI, *c*).

(7) *Hōbōgirin*, cité par Mus dans *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 179.

inébranlable par excellence, l'éléphant [1]. Il peut avoir le *vajra* [2] pour emblème. Il est en *bhumisparśa-mūdrā*, la *mudrā* de l'attestation de la terre.

— Amitābha, « celui de la lumière infinie ». Assis, les jambes croisées, il médite. Il est en « *samādhi-mudrā* », la *mudrā* de la méditation.

— Ratnasambhava, « né du joyau ». Son nom, dit M. Mus [3], évoque le pavillon de pierreries de Bodh-Gayā. Il est en *varadamudrā*, la *mudrā* du don.

— Vairocana, « celui qui répand la lumière en tous sens ». Il est le prédicateur rayonnant; son emblème est le *cakra*, la roue. Il est en *dharmacakra-mudrā*, la *mudrā* de la roue de la Loi, de l'enseignement.

Les statuettes de bronze du Népal offrent à maints exemplaires et sur une longue période des représentations de ces Jina. Bhattacharyya nous en parle et nous en offre quelques reproductions dans son œuvre d'iconographie bouddhique indienne [4].

Mais ce qui sollicite tout particulièrement notre attention, c'est la présence de statues de Jina accolées aux *stūpa* du Népāl. On pouvait s'y attendre : le *stūpa*, c'est le Buddha et c'est même le *Dharmakāya* (le corps de la Loi) c'est-à-dire le Buddha spirituel — et les Jina ce sont les hypostases du Buddha; le stūpa c'est le Cosmos — et les Jina ce sont les orients. Que l'on trouve les Jina aux quatre points cardinaux des *stūpa* népalais [5] est donc un fait des plus significatifs. Amitābha est localisé à l'Ouest, Aksobhya à l'Est, Amoghasiddhi au Nord et Ratnasambhava au Sud. Vairocana est le Jina du zénith; aussi est-il rarement représenté sur le *stūpa* [6].

Nous ne connaissons pas l'époque exacte à laquelle les Jina ont été associés aux *stūpa*. Il est très vraisemblable que cette implantation s'est effectuée par degrés, d'autant que c'est ainsi que se sont élaborées les notions elles-mêmes. Dans notre étude relative au « *stūpa* figuré » avec piliers, nous avons eu l'occasion de signaler les rapprochements qui pouvaient être faits entre les cinq piliers et les cinq Jina; les cinq piliers furent peut-être, sur le *stūpa*, la première allusion aux Jina ou, plus vraisemblablement, à des notions en état de formation, qui allaient aboutir aux Jina. Parallèlement, s'inscrit la remarque de M. Mus : « au niveau d'un texte comme *Le Lotus de la Bonne Loi*, tout est prêt dans la pensée religieuse, l'art et même la mythologie, pour que se matérialise une pentarchie transcendante [7] » (celle des Jina).

---

[1] Cet éléphant n'est pas celui de la Conception, ni celui de l'incident de Rājagṛha; il n'est pas simplement le symbole de la Sagesse, « c'est l'insigne de l'Illumination, de la *Bodhi* (dont le *Lalita* lui donne le nom), ou plus exactement du grand cri qui s'élève du sol ou du trône frappé par la main du Buddha, et qui met en fuite l'armée de Māra » (Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 181). Voir au sujet du trône à éléphant : J. Auboyer, *Le trône...*, *op. cit.*, p. 131-132.

[2] *Vajra* : foudre, diamant.

[3] Mus, *Bārābudur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 184.

[4] Bhattacharyya, *The Indian...*, *op. cit.*, pl. VIII, *a*, *c* et pl. IX.

[5] Cf. Banerji R. D., *ASI*, *New Imperial series*, XLVII, p. 153, pl. LXXV. Dans l'ornementation de la base des *stūpa* népālais les Jina occupent la place (aux quatre points cardinaux) qu'occupaient les quatre Buddha du passé, tels qu'ils figurent, par exemple, sur un petit *stūpa* du Musée de Nalanda (*ASI*, 1930-1934, pl. CXXXVI) et sur un autre à Mathurā (*Ars Asiatica*, n° XV, pl. V, *a*).

[6] Vairocana est représenté sur un *stūpa* du Bihar à côté d'un autre Jina (cf. Banerji R. D., *op. cit.*, pl. LXXV et Combaz, *L'Évolution...*, *op. cit.*, IV, p. 90, fig. 7); on le voit aussi sur les façades du *stūpa* de Bārābudur avec les quatre autres Jina.

[7] Mus, *Bārābudur*, *op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 175.

Nous prétendons précisément retrouver les traces de ces premiers Jina dans les « *stūpa* figurés » à Buddha assis [1].

Dans le « *stūpa* figuré » de la pl. XXII, le Buddha est assis sur les replis d'un serpent; sa tête est protégée par le capuchon du *nāga;* sa *mudrā* est celle de l'*abhayamudrā*. Cette représentation n'évoque pas seulement l'Illumination, mais, par la présence du *nāga* qui n'est autre que Mucilinda, un moment précis de cet événement, celui où dans les textes, même les plus anciens, il est dit que le « roi *nāga* Mucilinda sortit de sa demeure et vint entourer le corps du Bienheureux d'un septuple repli, déployant un large capuchon au-dessus de la tête (du Buddha)... [2] ». Amogasiddhi, nous le savons, est iconographiquement représenté assis, les jambes croisées sur les spirales d'un serpent, la tête protégée par le capuchon du *nāga*, et en *abhaya-mudrā*. Il ne peut ici y avoir de doute : entre le Buddha assis sur serpent comme celui de la planche XXII, et Amoghasiddhi, tel que le représente par exemple les statuettes du Népal [3], la concordance est parfaite.

Dans le « *stūpa* figuré » de la planche XXIII, Çākyamuni est assis, les jambes croisées, sur un siège porté par un groupe de démons [4], eux-mêmes placés sur une tablette supportée par deux personnages; il est assailli par l'armée de Māra suggérée ici par deux éléphants montés. Cette scène représente Çākyamuni vainqueur de Māra. Or le trait principal prêté à Akṣobhya est « de subjuguer les passions démoniaques et de manifester le pur Esprit d'Éveil (*bodhicitta*) sans souillure». Certes, Akṣobhya, nous l'avons vu, a pour *mudrā* celle de « l'attestation de la terre » et le Buddha de notre exemple est en *abhaya-mudrā*, la *mudrā* de l'absence de crainte. Mais presque toutes les premières représentations plastiques du Buddha eurent la même *mudrā*, celle de « l'absence de crainte »; ce n'est que plus tard que les *mudrā* se différencièrent et furent liées aux différents épisodes de la Légende du Buddha [5]. Akṣobhya est aussi caractérisé par son siège à éléphant et il a comme attribut le *vajra*. Il n'y a pas lieu de s'étonner si, dans notre exemple, Çākyamuni, bien que représentant la victoire sur Māra, est dépourvu du fameux siège à éléphant et du *vajra*, comme il l'est de la *mudrā* de « l'attestation de la terre » : les représentations de Jina se sont, tout comme leurs notions, élaborées progressivement. En ce qui concerne le siège, l'art plastique atteste son évolution : l'éléphant y apparaît entre les lions, en attendant qu'il les supplante [6].

Dans le « *stūpa* figuré » de la planche XXIV, le Buddha est assis, les jambes croisées, sur un trône aux lions (*siṃhāsana*), le trône de la *Bodhi;* derrière lui, un arbre, l'arbre de la *Bodhi;* au-dessous de lui, deux femmes à genoux, les mains jointes, dans une attitude de vénération. Il s'agit bien ici encore de l'Illumination : l'arbre, le trône l'attestent. Mais ce n'est ni l'épisode de Māra (il n'y a ni armée, ni filles tentatrices) ni l'épisode de Mucilinda (il n'y a plus le serpent). Le Buddha est parfaitement accompli et des personnages l'adorent. Ne serait-ce pas ce moment où, selon le *Nidānakatha* [7], le Buddha se recueillait et méditait après son triomphe

---

[1] Les Jina sont presque toujours représentés assis.

[2] *Mahāvagga*, 1, 3, 2.

[3] Bhattacharyya, *Ind. Bud. Icon.*, p. 5, pl. VII, c.

[4] Foucher, *Icon. bouddhique, op. cit.*, II, p. 19 : « Dans le motif de l'assaut de Māra, les sculpteurs du Gandhāra et d'Amarāvati, ont pris l'habitude de remplir l'espace disponible en façade du trône du Bienheureux par des figures de démons renversés ou accroupis à terre. »

[5] J. Auboyer, *Moudrā et hasta ou le langage par signes*, in *Oriental Art*, II, 1954, number 4.

[6] Foucher, *Icon. bouddhique, op. cit.*, II, p. 20. — J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme...*, *op. cit.*, p. 36 et p. 132-133.

[7] Cité par Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 185 et par Foucher, *Une liste indienne des actes du Buddha*, Paris, 1908, p. 12.

et où une clarté infinie se répandit dans l'espace? Ainsi serait-ce là la première représentation d'Amitābha. « Il y avait, dit M. Mus, dans la tradition de Bodh-Gayā, un personnage tout prêt à assumer le nom d'Amitābha : c'était un Çākyamuni méditant, les jambes croisées, dans l'attitude que le Jina devait à son tour assumer dans le groupement systématique des cinq Maîtres surnaturels[1] ». Mais ne pourrait-il s'agir de Ratnasambhava, qui est aussi du cycle de Bodh-Gayā? Nous ne le pensons pas : Ratnasambhava paraît bien être le Jina le moins précis, le moins élaboré, le plus tardif, alors qu'Amitābha est incontestablement l'un des plus anciens; dans *Le Lotus de la Bonne Loi*, deux des Jina apparaissent, Amitābha et Akṣobhya, et « aucun autre de leurs futurs associés ne se trouve encore joint à eux[2] ».

Les « *stūpa* figurés » à Buddha assis, ne nous donnent donc pas de représentations qui puissent être identifiés à Ratnasambhava — ni aussi à Vairocana, le Prédicateur à la roue. Mais ce fait, loin d'être en contradiction avec l'hypothèse que nous avons émise et qui consiste à voir dans ces Buddha assis des Jina, lui apporte une confirmation nouvelle, en soulignant sa concordance avec les textes — comme *Le Lotus de la Bonne Loi* — qui montrent que la naissance et le développement des Jina sont loin de se faire d'un coup dans la pensée bouddhique.

Nous tiendrions là un témoignage, et un témoignage précieux parce que plastique, donc apte à des recoupements avec les témoignages scripturaires, de la naissance des Jina.

Tel est l'un des intérêts tout particuliers qui nous paraît s'attacher à ces représentations du Buddha dans les « *stūpa* figurés ». Indiquons-en, pour conclure, un autre, plus large, mais qui n'est pas sans analogie avec le précédent : l'apparition et la répétition du Buddha sur le *stūpa* édifice, lui-même symbole du Buddha. Cette multiplication du Buddha est le signe manifeste d'une bouddhologie nouvelle, qu'a fortement analysée M. Mus[3], de ces courants qui traversaient par exemple *Le Lotus de la Bonne Loi* quand il faisait parler le Buddha de ces milliers de Tathāgata miraculeusement produits par lui-même, miraculeusement créés de son propre corps.

CONCLUSIONS

Les nombreux bas-reliefs représentant un *stūpa* que nous avons pu examiner ont, en définitive, été répartis en neuf groupes, chacun de ces groupes étant particularisé par un certain nombre de caractères morphologiques typiques qui, à la fois, le distinguent des autres et le relient à ses deux voisins immédiats.

Une chaîne d'évolution des formes a été ainsi établie, qui va du *stūpa* archaïque et tout simple du pilier de la porte Est de Sāñchī I aux *stūpa* très élaborés et lourds d'ornements de Nāgārjunakoṇḍa.

---

[1] Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 185.

[2] Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIII, p. 843.

[3] Mus, *Bārābudur, op. cit.*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 202 : « L'idée fondamentale de la bouddhologie nouvelle... dans *Le Lotus de la Bonne Loi*, est la division de la personne du Buddha... Chacun de ces Buddha des Orients devient un reflet du Buddha central, étant « né de son corps »... Inversement, tous les Buddha partiels sont susceptibles de se réunir, et leur réunion est périodiquement marquée sur cette terre par l'apparition d'un Buddha historique, qui s'égale, le temps de la prédication, au Grand Buddha cosmique... »

Cette chaîne morphologique est aussi une chaîne chronologique. Si on peut le poser, c'est qu'on s'appuie sur les fondements mêmes de l'art indien, qui est un art religieux et traditionnel, un art qui ne tente pas d'exprimer la personnalité ou la fantaisie de l'artiste, mais qui, au contraire, s'impose de présenter un enseignement, de formuler un symbole, de ne pas sortir de l'efficacité.

Nous voici alors en possession d'un instrument qui a le double mérite de permettre une chronologie relative, soit par des constatations directes, soit aussi par des associations avec d'autres motifs, d'une masse de documents archéologiques pour lesquels nous n'avons aucune date, et de fonder cette succession, non sur des impressions ou des hypothèses, mais sur des observations concrètes, à tous moments contrôlables par tous.

Est-ce à dire qu'une telle tentative soit suffisante et aboutisse à une certitude? Évidemment, non. Il serait très souhaitable de procéder à des recoupements, notamment en cherchant d'autres motifs aptes à être analysés et suivis grâce à la même méthode [1]. De plus, si nous obtenons bien une succession chronologique des formes, par contre nous ne savons rien sur les durées respectives de ces formes, ni sur la façon dont elles ont pu se chevaucher; mais le peu que nous apprenons n'est-il pas précieux, pour des époques où nous n'avons rien, ni inscriptions, ni textes datant les monuments?

*
* *

Les « *stūpa* figurés » que l'on trouve à Sāñchī appartiennent aux types I, II, III, IV et V de notre classification.

Si nous examinons Sāñchī I, nous nous apercevons que la porte Est de la balustrade du sol présente les types I, III et IV (à guirlande), la porte Sud les types II et IV (sans guirlande), la porte Ouest les types III et IV (à guirlande), la porte Nord les types III, IV (à guirlande) et V. Qu'en pouvons-nous déduire? Seulement ceci : 1° il semble que les portes n'aient pas été décorées d'un seul jet, mais bien travaillées durant un certain laps de temps [2], ou remaniées [3]; 2° les travaux de décoration devaient être menés simultanément sur plusieurs portes; 3° la Porte Nord a été élaborée, ou remaniée, postérieurement aux autres.

Sāñchī II présente un seul « *stūpa* figuré », situé sur un pilier d'entrée de la balustrade du sol; il est du type IV (à guirlande).

Sāñchī III a, sur la balustrade de la terrasse, un « *stūpa* figuré » du type II, ce qui confirmerait l'ancienneté de cette partie du monument déjà signalée dans un précédent travail [4] et, sur la porte, plusieurs reliefs du type IV (à guirlande) : cette porte aurait donc été terminée avant la porte Nord de Sāñchī I.

Nous sommes donc d'un autre avis que Foucher et Marshall [5] qui considèrent, en se fondant sur une facture d'exécution plus grossière, la porte Nord comme antérieure à la porte Ouest et à la porte de Sāñchī III. La porte Nord, d'ailleurs,

---

[1] Nous l'avions déjà signalé à propos du médaillon lotiforme, cf. M. Bénisti, *Le Médaillon...*, *op. cit.*, p. 35.

[2] Foucher et Marshall, *op. cit.*, I, p. 170 : « It is well to be on one's guard against the tendency, still too frequent, to consider these old balustrades in a body as if all their component parts were completed on the same day. »

[3] Foucher et Marshall, *op. cit.*, I, p. 233 : « Are we quite sure that all the architectural features of the gateways are in the original place? There can hardly be a doubt about the Northern and Eastern gateways, but we know that the other three were re-erected in the last century. »

[4] M. Bénisti, *Le Médaillon...*, *op. cit.*, p. 27.

[5] Foucher et Marshall, *op. cit.*, I, p. 233.

présentant un « *stūpa* figuré » à toraṇa (type V) que n'ont pas les autres, se relie, par celui-ci, à certains bas-reliefs de Mathurā.

Relativement à la présence sur la Porte Est du type I, un point est à préciser Du fait que cette seule porte possède ce type primitif, nous ne sommes pas autorisés à conclure qu'elle a été commencée avant les autres. Rappelons que ce *stūpa* simple dôme si intéressant est unique en son genre, et que, s'il nous a permis d'établir notre « premier maillon », c'est, en quelque sorte, en remontant typologiquement dans le temps, parce que l'artiste a représenté une scène, une cérémonie « du passé »; dans un tel cas, l'âge du bas-relief et l'âge de la forme représentée peuvent ne pas coïncider. Il serait, en conséquence, plus plausible de penser que la Porte Sud, qui possède des types II, a été commencée avant les trois autres, qui n'en ont pas.

Quoi qu'il en soit, ce n'est que par une étude d'autres motifs que l'on pourrait préciser l'étagement dans le temps des différentes parties des monuments de Sāñchī.

Bharhut, Bodh-Gayā, Sārnāth, Besnagar, et les cavernes de Bhājā, Bedsā, Koṇḍane, Kaṇheri, présentent des « *stūpa* figurés » du type IV (dans les cavernes non seulement en bas-reliefs mais aussi en monolithes).

Mathurā, offre des types IV et V.

A Amarāvatī, on trouve un grand nombre de bas-reliefs représentant le *stūpa;* la plupart appartiennent à la base et au dôme du Grand Stūpa, quelques-uns à des piliers. Ces «*stūpa* figurés» entrent dans les types III, IV, VI, VII, VIII et IX de notre classification.

Déjà, par l'étude du médaillon lotiforme [1] nous avons cru pouvoir déceler à Amarāvatī plusieurs périodes. L'étude du « *stūpa* figuré » nous fournit un complément d'information et des recoupements précieux. Mais ce n'est point encore assez pour analyser d'une façon précise comment s'est édifié dans le temps ce monument complexe et riche, qu'était le Grand Stūpa d'Amarāvatī. Il est possible de confirmer que les reliefs en sont de périodes diverses et nous ajoutons : quelle que soit la partie du monument où ils se trouvent; par exemple, tous les reliefs de la base ne sont pas d'une seule période et certains d'entre eux sont contemporains d'autres qui se trouvent sur la balustrade. Il est possible aussi d'avancer que des bas-reliefs d'Amarāvatī (« *stūpa* figurés » sur base avec guirlande) se rattachent à l'art de Sāñchī et Bharhut — tandis que d'autres (*stūpa* à symboles et à Buddha) sont contemporains de ceux de Nāgārjunakoṇḍa : ceci nous donne une idée de l'étendue dans le temps de l'art d'Amarāvatī. Mais nous aurons besoin de l'étude [2] d'autres motifs pour vérifier et compléter les résultats déjà obtenus et arriver, peut-être, à établir une chronologie satisfaisante.

A Nāgarjunakoṇḍa, la majorité des *stūpa* figurés sont du type IX.

En ce qui concerne l'art gréco-bouddhique, l'étude du « *stūpa* figuré » ne nous apporte aucun renseignement d'ordre temporel : il y a peu de « *stūpa* figurés » dans les bas-reliefs du Gandhāra. Presque tous sont dépourvus de balustrade du sol et de balustrade de la terrasse; cela ne doit pas nous étonner : ils sont à l'image des *stūpa* édifices locaux. Nous pensons que c'est sous l'influence de l'art du Gandhāra que les architectes et les décorateurs du Sud de l'Inde ont supprimé d'abord la balustrade de la terrasse (Amarāvatī), ensuite celle du sol (Gummadidurru, Nāgārjunakoṇḍa, etc.).

---

[1] M. Bénisti, *Le Médaillon...*, *op. cit.*, p. 32 et 33.

[2] Étude actuellement poursuivie en collaboration avec M. Ph. Stern, et dont les résultats seront publiés incessamment.

L'étude analytique du « *stūpa* figuré » nous amène encore à déceler des remaniements dans certains bas-reliefs. Par exemple, à Nāsik (Pl. XXV, A), un bas-relief est décoré d'un *stūpa* sur lequel figure un *lokapāla* [1] ; ce *lokapāla* présente tous les caractères de la statuaire de l'époque Gupta, alors que le restant du *stūpa* offre des éléments (*harmikā*, parasols multiples jaillissant de celle-ci) propres à une époque antérieure. La même planche montre un autre bas-relief de Nāsik décoré d'un *stūpa* de même type mais qui n'a pas été retravaillé (Pl. XXV, B).

*
* *

L'évolution morphologique du « *stūpa* figuré » offre, à notre avis, un autre intérêt, non moins substantiel : elle permet de suivre, de façon tout à fait concrète, les changements intervenus dans le bouddhisme.

D'abord, les reliefs ne représentent le monument que sous une forme très simple; le *stūpa* évoque le tumulus, il est accompagné d'objets funéraires, il est l'objet du respect dû aux reliques qu'il contient. Mais apparaissent des objets cultuels : parasols, bannières, colliers, guirlandes; le *stūpa* est un édifice qu'on vient adorer. Une foi de plus en plus intense se manifeste à travers les attitudes des fidèles, porteurs d'offrandes, et la décoration de plus en plus somptueuse et raffinée. Le monument se charge progressivement de symboles : le *stūpa* était le corps du Bienheureux et il était construit autour de l'axe cosmique; viennent s'y suggérer le Corps de la Loi, le monarque Cakravartin, les grands épisodes de la vie de Çākyamuni et, à son origine, cette division du Buddha transcendant qui devait aboutir à la pentarchie des Jina [2]. Ainsi, dès Amarāvatī, apparaît dans la pierre l'idée fondamentale du bouddhisme mahāyāniste : la multiplication des Buddha.

---

(1) *Lokapāla* : gardien du monde.

(2) Constatons, au passage, que nous ne partageons pas l'opinion, trop peu nuancée, de Combaz qui estimait que c'est du VIe siècle au Xe siècle de notre ère que « se produisent les plus grands changements tant dans le symbolisme que dans les formes du *stūpa* » (Combaz, *Évolution...*, *op. cit.*, IV, p. 20).

TROISIÈME PARTIE

LE STŪPA D'APRÈS LE KRIYĀSAMGRAHA

Les représentations du *stūpa* sont relativement nombreuses et nous ont permis d'étudier l'évolution de ce monument entre le IIe siècle avant notre ère et le IVe siècle de notre ère. Par contre les textes sanskrits décrivant le *stūpa* sont des plus rares. Seul, le *Divyāvadāna* nous a apporté des détails substantiels concernant l'architecture du *stūpa* et la dénomination de ses différentes parties.

Un texte probablement plus tardif : le *Kriyāsaṃgraha* se révèle comme une source d'indications nouvelles et de précisions nombreuses sur ce sujet [1].

La Bibliothèque nationale de Paris possède dans ses collections deux manuscrits du *Kriyāsaṃgraha*, l'un en caractères népālais, Fonds sanscrit nº 31, l'autre en caractères nāgarī, Fonds sanscrit nº 32 [2].

Nous avons travaillé sur le manuscrit en caractères népālais, utilisant, le cas échéant, le second pour les vérifications et les corrections.

Ce manuscrit a été rapporté du Népāl en 1833 et, avant d'être versé à la Bibliothèque nationale, appartenait à la Collection Hodgson-Burnouf.

Il se présente comme un ensemble de 112 feuillets écrits recto-verso, sauf le recto du premier feuillet, et numéroté au verso, à gauche, à partir du premier verso.

Le nom de l'auteur, Kuladatta, est donné par les colophons, qui précisent que le texte, intitulé *Kriyāsaṃgraha* « Recueil du rituel », est une *pañjikā*, un « répertoire ». Ces indications sont confirmées par la version tibétaine qui figure dans le Tanjur [3].

Le *Kriyāsaṃgraha* comprend huit chapitres (*prakaraṇa*). Le passage qui nous intéresse se trouve au début du huitième chapitre; il va du fol. 103*a*, ligne 4, au fol. 103*b*, ligne 9, du ms. 31 [4].

Au cours de la transcription, nous avons rencontré les difficultés de lecture qu'offrent habituellement les manuscrits népālais modernes : confusion de lettres, notamment entre le *b* et le *v*, le *n* et le *r*, la sifflante palatale *ś* et la nasale cérébrale *ṇ*, etc., fautes de copiste : emploi de voyelles brèves pour des longues et inversement, de la nasale gutturale pour l'*anusvāra*, déplacement des bâtons de séparation (*daṇḍa*), même partie de phrase copiée deux fois, etc.

Dans plusieurs cas, il nous a été possible de rétablir le texte en le confrontant avec celui du manuscrit en caractères nāgarī; parfois c'est le contexte qui nous a seul permis de rétablir un terme douteux.

---

(1) M. Tucci a fait connaître deux textes concernant le *stūpa* mais tardifs aussi et traduits du tibétain, cf. *Indo Tibetica, MC'OD RTEN e TS'A TS'A nel Tibet indiano ed occidentale*, Roma, 1932, XI.

(2) Décrits dans J. Filliozat, *Bibliothèque nationale. Département des Manuscrits. Fonds sanscrit*, fasc. I, Paris, 1941, p. 17-18.

(3) Vol. LVII, texte nº 16, cf. P. Cordier, *Catalogue du Fonds tibétain de la Bibliothèque nationale*, II, Paris, 1909, p. 265; Tōhoku, nº 253.

(4) Reproduit dans : *The Tibetan Tripiṭaka*, édition de Tokyo-Kyoto, 1957, t. 74, p. 164, fol. 405 *b*, l. 8 à fol. 407 *a*, l. 1.

Nous nous sommes trouvés en présence de termes ou d'expressions inexpliqués, de sens obscur ou susceptibles de plusieurs interprétations. Pour déceler et choisir la signification convenable, ou acceptable, nous avons recouru d'abord à ce que nous pouvions connaître du *stūpa*, de sa structure, de sa décoration, de son évolution, de son symbolisme, etc., puis, quand cela ne s'avérait pas suffisant, à des recherches systématiques et souvent comparatives de documents archéologiques.

Ainsi plusieurs points nous paraissent-ils s'être éclairés et avons-nous pu proposer des interprétations qui ne soient pas purement conjecturales, mais qui soient fondées sur des constatations faites sur les *stūpa* mêmes, tant monumentaux que représentés dans les bas-reliefs et les miniatures.

1° Texte

KRIYĀSAṂGRAHA

8e *prakaraṇa*

1. lakṣaṇaṃ dharmadhātūnāṃ [1] dhvajānām avaropaṇam [2] / jīrṇoddhāropasaṃhāraiḥ [3] pūjayed gaṇamaṇḍalam // 1 //
2. dharmadhātūnāṃ lakṣaṇam abhidhīyate / tatra dhānyākṛtiḥ [4] /
3. dvātriṃśanmahāpuruṣalakṣaṇaviśuddhyā [5] dvātriṃśan[6]mātrikapramāṇo vedikāyā vistāraḥ //
4. ucchrāyas [7] tu [8] dvādaśāṃgapratītyasamutpādaviśuddhyā dvādaśamātrikaḥ [9] sā tu vedikā vartulā [10] caturasrā dvādaśāṃgā viṃśatikoṇā vā kartavyā //
5. tad ūrdhvaṃ [11] ṣaḍa[12]nusmṛtiviśuddhyā ṣaṇmātrikā [13] jaṃghāvedī //
6. sā ca vartulaiva [14] kartavyā / atra ca kumbho [15] madhye //
7. tac ca kumbhadharmakāya[16]viśuddhitaḥ ṣaḍabhijñāviśuddhyā ṣaṇmātrikeṇa kumbhasya vartulasūtram [17] //

---

(1) Mss *dharmmadhātūnāṃ*. Le redoublement est habituel dans les manuscrits en toutes les syllabes comportant *r* comme élément et ne sera plus signalé.
(2) Mss 31 : *avaroparaṃ*, 32 : *avaropanam*.
(3) Mss : *jīrṇṇādharo°*.
(4) Ms. 31 : *°tiṃ*.
(5) Mss : *°yāṃ*.
(6) Mss : *°triṃśat°*.
(7) Mss : *ucchrāya*.
(8) Ms. 31 : ajoute *dvā tu*.
(9) Mss : *°trikaṃ*.
(10) Mss : *vatulā*.
(11) Mss : *ūrddha*.
(12) Mss : *°ta°*.
(13) Mss : *°kaṃ*.
(14) Mss : *°eva*.
(15) Mss : *°bha*.
(16) Mss : *°kārya°*.
(17) Mss : *vartulaṃ sūtraṃ*. (M. Filliozat nous indique que, d'après la version tibétaine, ce n'est pas le cordeau qui est qualifié de rond, mais que c'est «le dôme qui doit être fait rond avec un cordeau de six modules».)

8. tad ūrdhvaṃ [1] yānatritāyā[2]viśuddhyā trimātrikeṇa harmikā śīrṣaparyantaṃ / vistāras tu caturā[3]ryasatyaviśuddhyā caturmātrikaḥ / asya caikapārśvataḥ [4] kiṃcin[5]mānādhikaḥ kāryaḥ //
9. mātrikātribhāga[6]dvibhāgena harmiko[7]dvedhaḥ / ekabhāgena kaṇṭhikādvayasyodvedhaḥ / tatpramāṇa kaṇṭhikāvalayasyodvedhaḥ /
10. śeṣāṇi puṣpagrahaṇī /
11. hrāsas tu yathāśobhaṃ karaṇīyam [8] //
12. harmikāyā navabhāgaikabhāgapramāṇaṃ [9] yaṣṭimūlam [10] /
13. tac caturbrahmavihāraviśuddhyā caturasram [11] //
14. tan navabhāgaikabhāgapramāṇayaṣṭikāgraṃ [12] caturasram [13] //
15. dvāviṃśaticittotpādaviśuddhya dvāviṃśatimātriko yaṣṭikāyāmaḥ /
16. lokapālaharmikayor antare yaṣṭikāmadhyam [14] / advitīyatathatāviśuddhyā ekamātrikapramāṇaṃ lokapālodvedhaḥ //
17. āryāṣṭāṃgikaviśuddhyā aṣṭamātrikaś [15] chatrāvalīsthitibhāgaḥ / sā ca [16] chatrāvalī trayodaśabhūmi[17]viśuddhyā trayodaśacakrāvalī [18] /
18. tad upari mātrikārdheṇa varṣasthālī //
19. tad ūrdhvaṃ [19] saṃvṛttisatyaparamārthasatyaviśuddhyā sārdhaikamātrikapramāṇaṃ grīvāya ucchrayam [20] / tac ca grīvā[21]yaṣṭikāśīrṣaparyantaṃ / vistāras tu tad ardham // tad upari anuttaramahākaruṇāviśuddhyā uṣṇīṣam [22] //
20. // tathā pātrākṛtiḥ // daśabalāṣṭādaśāveṇikabuddhadharmaviśuddhyā aṣṭāviṃśatimātrikāpramāṇo'dhovedikāvistāraḥ [23] //
21. paṃcabalaviśuddhyā paṃcamātrikeṇa jaṅghāvedikodvedhah [24] //
22. saptabodhyaṃgaviśuddhyā saptamātrikaḥ [25] kumbhasyārohaḥ // śeṣam pūrvavat //
23. // evaṃ sa gaṇḍākṛtiḥ // daśajñāna[26]dvādaśavaśitācaturvaiśāradyaviśuddhyā ṣaḍviṃśanmātrikāpramāṇo'dhovedikāyā vistāraḥ //

---

(1) Mss : *urddha*.
(2) Mss : °*tayā*.
(3) Mss : *caturāya*.
(4) Ms. 31 : °*śvetaḥ*.
(5) Mss : *cit*.
(6) Mss : °*ge*.
(7) Mss : °*kā*°.
(8) Mss : °*yaṃ*.
(9) Mss : °*naṃ*.
(10) Mss : °*aṃ*
(11) Mss : °*aṃ*.
(12) Ms. 32 : *yaṣṭikābhraṃ*.
(13) Mss : °*aṃ*. La séparation manque souvent dans les manuscrits.
(14) Mss : °*aṃ*.
(15) Mss : °*kāś*.
(16) Ms. 31 : *va*.
(17) Ms. 32 : omet *mi*.
(18) Ms. 31 : *cakrovalī*.
(19) Mss : *ūrddhaṃ*.
(20) *grīvāya* : génitif sing. fém. moyen-indien; *ucchrayam* : neutre.
(21) Ablatif de sanskrit hybride; version tibétaine : *mgrin-pa nas*.
(22) Mss : °*aṃ*.
(23) Mss 31 : °*ra*, 32 : °*re*.
(24) Ms. 31 : après *paṃcabalaviśuddhyā* répète *tathā pātrākṛti*, etc., jusqu'à *aṣṭāviṃśatimātrikā*.
(25) Mss : °*ka*.
(26) Mss : *jñanā*.

24. caturasrodghāṭana[1] viśuddhyā caturmātrikeṇa jaṅghāvedikodvedhaḥ //
25. aṣṭavimokṣaviśuddhyā aṣṭamātrikaḥ kumbhasyārohaḥ // atrāpi śeṣam pūrvavat //
26. // tathaiva kalaśākṛtiḥ [2] // dvādaśapāramitadvādaśadhāraṇīviśuddhyā caturviṃśatimātriko'dhovedīvistāraḥ //
27. trivimokṣaviśuddhyā trimātrikeṇa jaṅghāvedikodvdhaḥ [3] //
28. navāṃgapravacanaviśuddhyā navamātrikaḥ kumbhasyārohaḥ // śeṣāṇi pūrvavat //
29. idānīñ caturṇām apy ākṛtīnāṃ samāsena viśuddhīr ucyate //

2° Traduction et commentaires

1. « La caractéristique des *dharmadhātu* est l'implantation des enseignes (*dhvaja*). »

a. *dharmadhātu* : On sait que ce terme a plusieurs sens [4]. Il peut signifier notamment élément de la Loi, relique (*dhātu*) consistant en la Loi, endroit où est établie la Loi.

D'après S. Lévi [5], au Népāl le *dhātu-maṇḍala* est un cylindre de pierre ou de maçonnerie qui présente, en son intérieur, une cavité réservée correspondant à la chambre aux reliques du *stūpa* et on donne le nom de *dharmadhātumaṇḍala* au *dhātumaṇḍala* consacré à Mañjuśrī, ce qui ne paraît pas être le cas ici. Mais, plus généralement, le *dharmadhātu* peut être un reliquaire, renfermant comme relique (*dhātu*) un fragment écrit de la Loi (*dharma*) du Buddha ; ce fragment ayant la même valeur qu'une relique corporelle et cette relique corporelle étant le principe vivant (*jīvita* [6]) du monument où elle est déposée.

Pour Foucher [7], *dharmadhātu* est un nom générique désignant tout objet de culte.

Dans le vers initial que nous venons de traduire, le contexte ne permet pas à lui seul de donner un sens précis à *dharmadhātu*. Par contre, dans le passage qui va suivre et que nous avons essayé d'analyser et de traduire, les formes de monuments dont il est donné description ne peuvent — on le verra — s'appliquer qu'à ce que, communément, on appelle *stūpa*.

En effet, la forme caractéristique du *stūpa* est, on le sait, hémisphérique ; or les quatre édifices dont il est question ci-dessous présentent une partie centrale arrondie en forme de vase (*kumbha*).

Foucher nous fournit d'ailleurs un recoupement intéressant : dans les manuscrits

---

(1) Mss : *ughāṭana*. Version tibétaine communiquée par M. Filliozat : *gru bži 'byed ba* « ouverture quadrangulaire » (fol. 406 *b*).

(2) Mss : °*kṛte*.

(3) Mss : *vedīdvedhaḥ*.

(4) Sur ses différentes acceptations voir : H. Kern, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg, 1896, p. 88 et *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, Paris, 1901-1903, I, p. 380. — E. Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852, p. 511 (pour *dhātu*). — R. Fujishima, *Bouddhisme japonais*, Paris, 1889, p. 96. — F. Edgerton, *BHS dict.*, New Haven, 1953.

(5) S. Lévi, *Le Népāl*, Paris, 1905, II, p. 18.

(6) P. Mus, *Bārābudur*, Paris, 1935, I, p. 82.

(7) A. Foucher, *Étude sur l'iconographie bouddhique*, Paris, 1900, p. 51.

népālais qu'il a étudiés, *stūpa, caitya, dharmadhātu,* sont indifféremment employés pour désigner ce monument représenté sur les miniatures et qui est, dans la terminologie couramment adoptée, le *stūpa.* L'une des miniatures considérées par Foucher [1] qui représente un *stūpa* porte précisément une inscription où figure le terme de *dharmadhātu* (pl. XXVI).

Et Bhagvānlāl Indrājī [2] donne le nom de *dharmadhātu* au *stūpa* situé au milieu de la cour des *vihāra* népālais.

De tout cela il ressort que si nous pouvons en toute probabilité traduire *dharmadhātu* par *stūpa* en ce qui concerne le passage qui fait l'objet de notre étude, il n'en est pas de même ni pour ce vers initial, ni pour le reste du texte où le terme paraît désigner d'autres édifices. Nous n'en voulons pour preuve que le texte allant du fol. 103*b*, l. 9, au fol. 104*a*, l. 6, où, la description ne mentionnant pas la partie en forme de dôme caractéristique des *stūpa,* il ne peut s'agir d'un *stūpa* proprement dit.

b. *dhvaja :* La signification générale du mot est « enseigne, étendard ».

Il s'agit ici des enseignes dont l'emploi se trouve couramment attesté tant par les textes que par les représentations concernant les *stūpa,* même les plus anciens [3], et non pas simplement de drapeaux flottant au haut des colonnes [4] ou des « hautes perches de bambou plantées sur le sol consacré [5] ».

> « On doit vénérer, par l'enlèvement et le retrait des vieilles choses (*jīrṇodhāropasaṃhāra*) l'aire du public (*gaṇamaṇḍala*). »

De façon très générale, le rite de vénération, *pūjā,* commence par un acte de purification.

On peut donc supposer, avec assez de vraisemblance, qu'il est question ici de nettoyer l'endroit où va avoir lieu le rite, de le débarrasser des accessoires, des objets qui avaient été précédemment apportés, tels que fleurs, bols, bannières, etc.

Gaṇamaṇḍala signifie proprement « aire du groupe ». Ici, le « groupe » *gaṇa* doit simplement désigner la foule des fidèles, moines et laïcs, bien que La Vallée Poussin [6] ait rapproché les expressions *gaṇamaṇḍala* et *saṅghamaṇḍala,* ce qui pourrait faire penser que *gaṇa* désigne le *saṅgha,* la « Communauté » des moines, et bien que *gaṇa* désigne souvent en pāli un « groupe » de moines. En effet, l'usage est, et doit avoir toujours été, de nettoyer tout le terrain et non pas seulement une partie réservée aux moines.

> 2. « On expose la caractéristique des *stūpa* (*dharmadhātu*). Voici celui qui est en forme d'un tas de grains (*dhānyākṛti*). »

a. *dharmadhātu :* ici le terme est équivalent de *stūpa;* il s'applique bien,

---

(1) A. Foucher, *Étude..., op. cit.,* p. 51.

(2) Cité par A. Foucher dans *Étude..., op. cit.,* p. 51, n. 1.

(3) Cf. *supra,* p. 60 et pl. VI, B, VII.

(4) Acharya, *A dictionary of Hindu Architecture,* indique que le terme *dhvaja* employé seul peut aussi désigner un *dhvaja stambha :* pilier portant des étendards.

(5) S. Lévi, *Le Népāl,* II, p. 15.

(6) L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux,* London, 1898, p. 206, n. 4.

comme le montre la suite du texte, à des édifices ayant une partie centrale arrondie.

b. *dhānyākṛti* a la même signification que le terme pāli *dhānyākāra* mentionné dans le *Thūpavaṃsa* [1] et qui est un des six types de *stūpa* reconnus par les anciens architectes de Ceylan.

La suite du texte confirme cette interprétation car il sera question de trois autres formes de *stūpa* : *pātrākṛti*, « en forme de bol à aumônes », *gaṇḍākṛti*, « en forme de bulbe », et *kalaśākṛti*, « en forme de vase ». Toutes ces formes, remarquons-le encore, sont arrondies, ce qui correspond bien à l'aspect de la partie principale du *stūpa*.

> 3. « Selon le compte exact (*viśuddhyā*) des trente-deux marques du Grand Homme (*mahāpuruṣa*) la largeur de la plate-forme (*vedikā*) a pour mesure trente-deux modules (*mātrikā*). »

a. Le texte va, à partir de maintenant, indiquer toute une série de mesures pour les différentes parties du *stūpa*. Et ces mesures se révéleront, non comme quelconques, mais comme correspondant très précisément à des éléments nombrés de la Loi du Buddha.

Ainsi ce texte, non seulement atteste le symbolisme établi dans le milieu où il a été élaboré, mais encore, en lui soumettant toutes les mesures du monument, il en fournit le détail et en donne pleinement la clé.

b. Le terme qui, dans toutes les phrases du texte, établit la concordance entre les listes dogmatiques nombrées d'une part et les mesures d'autre part est *viśuddhi*, proprement « pureté, correction »; *viśuddhyā* doit donc s'entendre « selon le compte exact de ».

c. Quant au terme *vedikā*, il ne désigne pas ici, à notre avis, la « barrière-balustrade » qui dans l'Inde ancienne se trouvait à une certaine distance du *stūpa* proprement dit ou au sommet du tambour de cet édifice [2]. Il désigne dans ce texte une plate-forme ou gradin, sorte de soubassement supportant le *stūpa* et qui formait autour de celui-ci un « trottoir circulaire » [3] sur lequel devait s'effectuer le rite de la *pradakṣinā*.

Étant donné que le *Kriyāsaṃgraha* est sûrement postérieur au ve siècle de notre ère, plusieurs raisons justifient cette interprétation :

1° La « barrière-balustrade » constituée de montants et traverses se voit moins fréquemment (surtout en pierre) à partir du IVe siècle.

2° Les *stūpa* monolithes des époques Gupta et post-Gupta, tels ceux, par exemple, de Bodh-Gayā [4], ainsi que ceux représentés sur le roc au Mont Uren [5], attestent la disparition de cet élément architectural.

3° La majorité des *stūpa* représentés dans les manuscrits népālais étudiés par Foucher [6], sont dépourvus de ce genre de clôture.

---

[1] Paranavitana, *The stūpa in Ceylon*, op. *cit.*, p. 13 et 27.

[2] Cf. *supra*, p. 41.

[3] S. Lévi, *Le Népāl*, II, p. 3.

[4] Cf. photo. Guimet n° 141272/2.

[5] L. A. Waddell, *Discovery of Buddhist remains of Mount Uren in Mungir district*, in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n° 1, 1892, pl. II, p. 8.

[6] A. Foucher, *Étude...*, *op. cit.*

4° En revanche, nous trouvons des plates-formes, et même des séries de plates-formes ou gradins, tant dans les *stūpa* monolithes des époques Gupta et post-Gupta, que dans les *stūpa* du Mont Uren et que dans ceux des miniatures népālaises.

En nommant *vedikā*, une plate-forme, le texte ne fait qu'utiliser un sens courant en sanskrit classique [1].

d. *mātrikā* : mesure. Nous adoptons pour désigner cette unité de mesure, le terme que consacre l'architecture : module.

4. « Quant à sa hauteur, selon le compte exact des douze membres de l'enchaînement connexe des causes (*pratītyasamutpāda*), elle est de douze

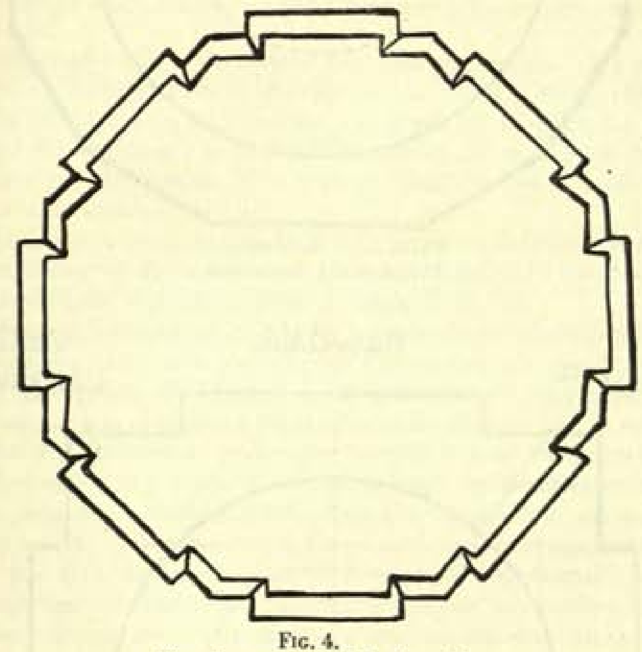


Fig. 4.
Plan d'un *stūpa* votif de Sārnāth.

modules. Et cette plate-forme doit être faite ronde (*vartulā*), ou à quatre côtés (*caturasrā*), ou à douze éléments (*dvādaśāṅgā*) ou à vingt angles (*viṃśatikoṇā*) ».

Les documents archéologiques nous apportent ici des éléments extrêmement intéressants. Nombre de *stūpa* reposent sur des plates-formes rondes ou carrées, d'autres sur des plates-formes polygonales (le plan d'un *stūpa* votif de Sārnāth est octogonal [2], voir fig. 4); il devait y avoir aussi des plates-formes à douze côtés (voir fig. 5), à « douze éléments ».

Quant au terme *viṃśatikoṇā*, « vingt angles », à quoi peut-il correspondre exactement?

---

[1] Par exemple le *Mahābhārata*, *Udyogaparvam*, 3355, parle de palais qui plient sous le poids des femmes affluant sur leur *vedikā*.

[2] *Rapport of Archeological Survey of India*, 1904-1905, pl. XXI.

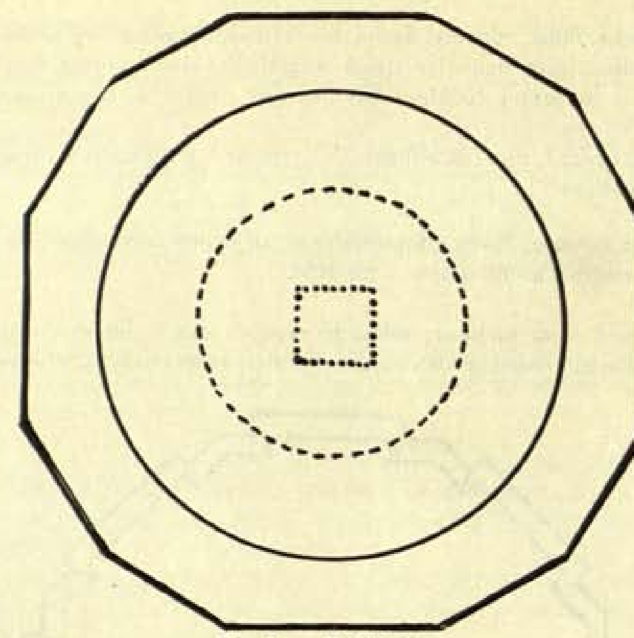


Fig. 5. — *Dvādaśāṅga.*
Plate-forme à douze côtés.

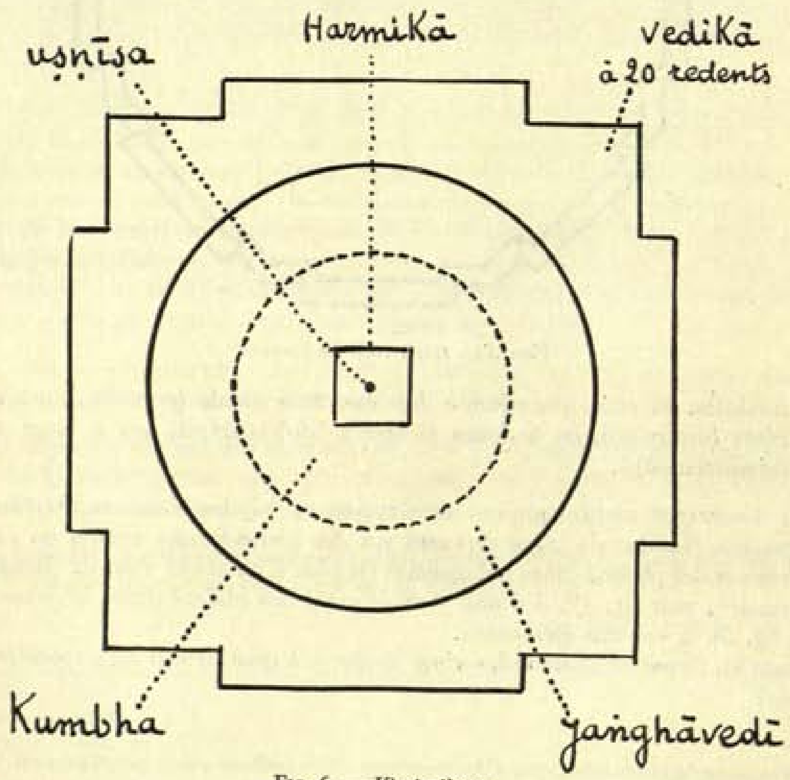


Fig. 6. — *Viṃśatikoṇa.*
Plate-forme à 20 redents.

De nos recherches il ressort qu'il peut s'agir d'une plate-forme à « redents »[1]. Il peut y avoir eu, en effet, une raison autre que le désir d'éviter une répétition qui ait amené le rédacteur du texte à préférer cette fois le terme *koṇa* à *asra* et à *aṅga* : dans une plate-forme à « redents », bien que le nombre d'angles soit égal au nombre de côtés ainsi que dans tout polygone, ce qui frappe à première vue, ce qui est manifeste — certains côtés étant beaucoup plus petits que d'autres — c'est non pas le nombre de côtés ou d'éléments mais bien celui des angles. Le dessin ci-joint (fig. 6) l'illustre clairement.

Remarquons que le *stūpa* votif de Sārnāth (fig. 4) dont nous avons parlé plus haut, s'il est bien sur plan octogonal, comprend aussi des redents; ce serait un *stūpa* à quarante angles.

> 5. « Au-dessus de celle-ci, la « plate-forme des jambes » (*jaṅghāvedī*) selon le compte exact des six prises de conscience (*anusmṛti*) a six modules ».

Ce terme de *jaṅghāvedī*, « plate-forme des jambes », est des plus significatifs. Il témoigne du symbolisme anthropomorphique du *stūpa*. Celui-ci représente un corps, celui du *Mahāpuruṣa*, de l'Homme Universel, du Buddha. La partie inférieure du *stūpa* est identifiée à la partie inférieure du corps; elle est désignée par le même terme : *jaṅghā*, jambe. Nous verrons plus loin que le dôme représente le tronc, et la superstructure la tête.

Mais le *stūpa* ne représente pas seulement le corps du Buddha; toutes les références (termes, mesures) de ce texte aux principes mêmes du bouddhisme montrent que le monument représente aussi le corps de la Loi.

Il est extrêmement précieux de rencontrer le terme de *jaṅghāvedī* pour désigner la base du *stūpa*. En effet, nous n'avions pas à notre connaissance de terme sanskrit désignant cette partie de l'édifice. Le *Divyāvadāna*[2], qui mentionne trois terrasses, ne fait aucune distinction entre elles et les désigne par le même terme, celui de *medhī*. Coomaraswamy pense que lorsque la base du *stūpa* est revêtue de dalles sculptées, « il n'y a pas d'inconséquence à les désigner collectivement par le mot de justaucorps (*kañcuka*) »[3]. Mais il ne semble pas que ce terme soit attesté par des textes. Coomaraswamy qui s'est intéressé au symbolisme du *stūpa* ne considère pas cette partie du monument comme représentant les jambes; pour lui elle représente le torse, et ce qui correspondrait aux jambes serait le soubassement. On voit que son interprétation n'est pas conforme au présent texte.

> 6. « Celle-ci doit être seulement ronde; et dessus, au milieu, est le dôme (*kumbha*). »

Alors que dans les textes comme le *Divyāvadāna*[4] cette partie du *stūpa* porte le nom de *aṇḍa*, œuf, elle est ici nommée *kumbha*, vase.

Cet emploi du terme *kumbha*, vase, pour désigner cette partie du monument qui très généralement renferme des reliques, établit une analogie des plus symptomatiques entre le *stūpa* et le vase. Cette analogie, Burnouf l'avait déjà indiquée au sujet de l'origine du *stūpa* : « ... les débris de ses os, [les os du Buddha] échappés aux flammes, auraient été renfermés dans des urnes, dont le *stūpa* destiné à les

---

[1] Le *stūpa* monolithe de la caverne XIX d'Ajaṇṭā (pl. XXVIII), par exemple, semble avoir une plateforme à vingt angles.

[2] *Divyāvadāna*, p. 244, voir *supra*, p. 76.

[3] Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, Paris, 1956, p. 14.

[4] *Divyāvadāna*, p. 244, voir *supra*, p. 76.

recevoir reproduit sur une plus grande échelle les proportions fondamentales, à savoir un cylindre surmonté d'un couvercle en forme de dôme ou de coupole [1] ».

Dans un article récent, MM. Sergiou Al-Goerge et Arion Rosu [2], appellent aussi l'attention sur ce que le vase et le *stūpa* ont de commun tant dans leur forme que dans leur signification. Le fait que la partie arrondie du *mchod-rten*, le pendant tibétain du *stūpa* indien, soit appelée *bum-pa* [3], « pot », serait révélateur de cette parenté entre le *stūpa* et le vase.

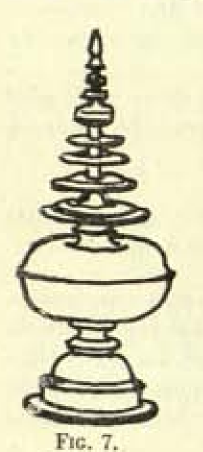
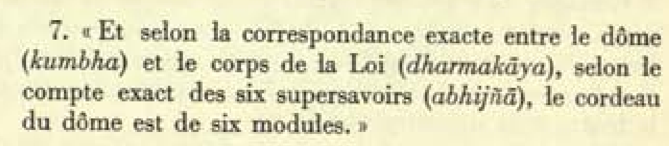


Fig. 7.
Vase népalais en forme de *stūpa*.

Le terme de *kumbha*, mentionné dans le texte que nous étudions, peut être considéré comme un témoignage de cette analogie entre le *stūpa* et le vase.

Si, éclairés par ce parallèle, nous examinons maintenant les petits reliquaires qu'on trouve dans les *stūpa*, nous pouvons observer que certains ont la forme d'un vase avec une partie étranglée à la base; et ces derniers — trait des plus intéressants — présentent souvent sur leur couvercle un élément qui rappelle tout à fait la hampe aux parasols des *stūpa* [4].



7. « Et selon la correspondance exacte entre le dôme (*kumbha*) et le corps de la Loi (*dharmakāya*), selon le compte exact des six supersavoirs (*abhijñā*), le cordeau du dôme est de six modules. »

Voilà un témoignage incontestable de l'équivalence entre le *stūpa*, le Buddha et sa Loi. M. Coedès vient de publier [5] un texte en langue pāli, intitulé « *Dhammakāya* », qui expose un véritable parallélisme entre le corps du Buddha et la Doctrine. Ce parallélisme est établi « soit par un rapport évident : l'oreille divine correspond à l'oreille du Buddha, soit par un rapprochement verbal : les bases de pouvoir surnaturel (*iddhipāda*) correspondent aux pieds, soit par une concordance numérique : les dix rappels au souvenir correspondent aux dix doigts de la main ». Ce texte « identifie la Loi ou les Écritures au corps du Buddha »; notre texte identifie la Loi au *stūpa*, celui-ci considéré, nous le savons déjà [6], comme le substitut du Buddha.

« Le cordeau du dôme est de six modules. » Entendons : le cordeau qui sert à tracer le dôme, la courbe du dôme, est de six modules. Que soit ainsi indiqué ce « rayon » est d'ailleurs en parfait accord avec la suite du texte où, pour les trois autres sortes de *stūpa*, on précise la hauteur (*āroha*) du dôme; et cette indication essentielle ne pourrait être négligée pour cette première forme. La hauteur, donc, du dôme est ici de six modules. Remarquons que, ajoutée à celle de la plateforme des « jambes », elle donne un total de douze modules, mesure qui est celle de la plateforme reposant sur le sol.

---

(1) E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2e édition, p. 313.

(2) *Pūrṇa-ghaṭa et le symbolisme du vase dans l'Inde*, in *Arts asiatiques*, IV, fasc. 4, Paris, 1957.

(3) Cf. L. de La Vallée Poussin, *Staupikam*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Harvard, 1937, p. 277.

(4) Ceci se voit très nettement sur les documents joints : *a*. Un dessin d'un reliquaire du Népāl (fig. 7); *b*. Une photographie d'un reliquaire chinois de l'époque T'ang (Collection Moreau-Gobard, Paris, pl. XXVII).

(5) G. Coedès, *Dhammakāya*, in *Adyar Library Bulletin*, XX, part. 3, 4.

(6) Cf. *supra*, p. 51.

8. « Au-dessus du dôme, selon le compte exact de la triade des Moyens de progression (*yāna*), la *harmikā* est jusqu'au faîte de trois modules; mais sa largeur, selon le compte exact des quatre Nobles Vérités (*āryasatya*), de quatre modules. Sur chacun de ses côtés, il faut faire quelque accroissement des dimensions. »

L'accroissement de dimension (*mānādhika*) dont il est question, doit s'appliquer, à notre avis, à des parties « en plus », à des reliefs supplémentaires, à des bordures s'ajoutant aux angles de la *harmikā*.

La *harmikā*, pavillon, est, rappelons-le, une construction placée sur le sommet du dôme. Nous préférons conserver le terme sanskrit pour désigner cette partie de l'édifice.

9. « De deux parties des trois parties du module est la hauteur (*udvedha*) [1] de la *harmikā;* d'une partie est la hauteur du double de la corniche (*kaṇṭhikā*); de cette dimension-là est la hauteur du rond (*valaya*) de la corniche. »

Traduite ainsi littéralement, cette phrase offre un sens des plus obscurs, et des plus contestables. La hauteur de la *harmikā* vient d'être indiquée par le texte comme égale à trois modules. Elle ne peut donc être de « deux parties des trois parties », c'est-à-dire de deux tiers de module. Et même si on ajoute la corniche qui mesure une demi-partie, donc un sixième du module, et le rond, qui a la même mesure, on arrive au total à un module entier et non à trois modules.

Si nous recourons à l'archéologie, nous constatons que les *stūpa* possédaient couramment une *harmikā* qui se présentait comme un parallélépipède rectangle surmonté de saillies avançant l'une sur l'autre, donc de « corniches » [2] (pl. XVIII, XXVI, XXVIII), elles-mêmes parfois surmontées d'une saillie verticale (par exemple pl. XXV, B). Le terme *kaṇṭhikā* a bien d'ailleurs le sens de « corniche » dans l'architecture des temples hindous [3].

On peut alors proposer pour cette phrase l'interprétation suivante : « La hauteur de la *harmikā*, proprement dite, est des deux tiers (de sa hauteur totale, visée à la phrase qui précède immédiatement); la hauteur de la corniche est d'un sixième; de cette même dimension est la hauteur d'une saillie en « rond » (ou en tore ou moulurée) s'élevant au-dessus de la corniche. »

10. « En surplus sont les bouquets de fleurs [4]. »

Les premiers *stūpa* indiens ne portaient pas de décors floraux; ceux-ci se trouvaient sur la « barrière-balustrade », sous forme de médaillons lotiformes, de rinceaux, de guirlandes. Ce n'est que plus tard, à Amarāvatī par exemple, que le *stūpa* proprement dit se couvre de sculptures, historiées, orfèvries et florales.

On a trouvé, tant au Gandhāra que dans le Sud de l'Inde (Nāgārjunakoṇḍa [5] par exemple), des débris de stuc portant des ornements floraux; à Sārnāth, ces décors se voient encore à même le *stūpa* (pl. XXIX).

---

[1] Edgerton, *BHS dict.*, s. v.
[2] Cf. Foucher, *Étude sur l'iconographie, op. cit.*, pl. I, 1 à 4, et fig. 6, p. 61.
[3] Acharya, *A dictionary of Hindu Architecture* (sous la forme *kaṇṭha*).
[4] Cf. *Saddharmapuṇḍarīka*, 239, 3 (prose) cité par Edgerton, *BHS dict.*, s. v. *grahaṇī*. Il s'agit de l'ensemble des fleurs prises ensemble, c'est-à-dire de décor en formes de touffes et guirlandes.
[5] Ramachandran, *Nāgārjunakoṇḍa*, 1938, *MASI*, Calcutta, 1953.

11. « Quant à la partie diminuante (*hrāsa*), elle doit être faite de manière à être belle. »

La partie diminuante correspond, à notre avis, à tout ce qui vient au-dessus de la *harmikā* et qui est la partie du monument qui se rétrécit, qui «s'effile».

12. « La base du poteau (*yaṣṭi*) a pour mesure un neuvième des neuf neuvièmes de la *harmikā*. »

Le poteau (*yaṣṭi*) constituant la partie essentielle du *stūpa*, nous réservons pour plus loin l'ensemble des remarques le concernant.

Le neuvième des neuf neuvièmes de la *harmikā*, celle-ci étant d'une largeur (voir 8) de quatre modules, correspond donc à un neuvième de quatre modules, c'est-à-dire un peu moins d'un demi-module [1].

13. «Selon le compte exact des quatre dispositions brahmiques (*brahmavihāra*) celle-ci est carrée.»

Nous notons que la base de la *yaṣṭi* est carrée.

14. «Le haut du poteau (*yaṣṭikāgra*), qui a pour dimension un neuvième de ses neuf neuvièmes, est carré. »

Il ne s'agit pas ici de l'extrême pointe du poteau mais seulement de la fin de sa plus grande partie qui est surmontée, nous le verrons, d'un « cou » aboutissant à la « tête » (*śīrṣa*) [fig. 8].

Le haut du poteau (*yaṣṭikāgra*) est de section carrée comme la base et doit avoir, selon nous, la même dimension que cette base, c'est-à-dire un neuvième des neuf neuvièmes de la *harmikā* et non pas, comme il est dit dans le texte, un neuvième de « ses » neuf neuvièmes.

15. « Selon le compte exact des vingt-deux venues de pensées (*cittotpāda*) la longueur du poteau (*yaṣṭi*) est de vingt-deux modules. »

Cette indication est, à notre avis, d'un intérêt que nous nous permettons de souligner.

Tout ce qui va suivre ne pourra recevoir d'interprétation plausible, que si on fait cette hypothèse de base que le poteau, comprenant vingt-deux modules, se mesure non point dans sa partie *visible*, c'est-à-dire de la *harmikā* à la tête, mais bien dans sa totalité, une partie importante de sa longueur se trouvant dans le corps même de l'édifice.

Le poteau (*yaṣṭi*) pénètre profondément dans le *stūpa;* ce texte, nous allons le voir, l'atteste dans le détail.

16. « Le milieu du poteau est dans l'intervalle entre le groupe des Gardiens du monde (*lokapāla*) et la *harmikā*. Selon la correspondance exacte avec la Réalité unique (*advitīyatathatā*) la dimension d'un module est la hauteur des Gardiens du monde (*lokapāla*). »

---

[1] On peut comprendre aussi : un neuvième des neuf neuvièmes de la hauteur de la *harmikā*, c'est-à-dire un tiers de module, la hauteur de la *harmikā* étant de trois modules.

Le *stūpa* a déjà été interprété comme la représentation du Cosmos [1]. Il est des plus intéressants de trouver un texte qui, en nommant les Gardiens du monde (*lokapāla*), atteste de façon précise ce symbolisme.

Les documents archéologiques nous en fournissent une confirmation : un *stūpa* monolithe (Pl. XXVIII) d'Ajaṇṭā (caverne XIX) et un petit reliquaire [2] en forme de *stūpa* trouvé à Ceylan, présentent sur le poteau et au-dessus de leur *harmikā*, quatre images de divinités, une à chaque point cardinal.

> 17. « Selon la correspondance exacte avec le [chemin] aux huit nobles membres (*āryāṣṭāṅgika*), la partie qui tient l'enfilade des parasols (*chattrāvalī*) est de huit modules. Cette enfilade de parasols, selon le compte exact des treize terres (*bhūmī*), est une enfilade de treize disques (*cakrāvalī*). »

On connaît bien les dix *bhūmī* qui correspondent aux dix étapes du Bodhisatva pour atteindre la *Bodhi*. Ce nombre de treize indique une autre tradition; c'est celui qu'on a signalé depuis longtemps dans des textes tantriques [3]. Les treize parasols se trouvent couramment sur les *stūpa* du Népāl [4].

Nous avons vu que, dans les représentations de *stūpa* [5] appartenant à la période ancienne (du IIe siècle avant notre ère au IVe siècle de notre ère) on trouvait généralement un nombre réduit de parasols : un, trois, cinq, mais qu'à Amarāvatī, par exemple, ils étaient parfois très nombreux, allant jusqu'à jaillir de la *harmikā* comme une gerbe de fleurs.

Il semble que les anciennes représentations nous donnent l'image de parasols faits en matériaux légers (étoffe, bambou...), qu'on avait apportés en offrande au *stūpa* et qu'on fixait au poteau. Mais sur les *stūpa* monolithes des époques Gupta et post-Gupta ainsi que sur ceux représentés dans les manuscrits népālais, les parasols sont en forme de disques, disposés les uns sur les autres [6], font corps avec le poteau et vont en diminuant de taille. L'ensemble de cette superposition de disques affecte la forme d'un cône, mais finit parfois par prendre, comme pour le Bodh Nāth au Népāl par exemple, l'aspect d'une pyramide quadrangulaire (Pl. XXX).

> 18. « Sur cette [enfilade de parasols] le « pot-à-pluie » (*varṣasthālī*) est d'un demi-module. »

Le *Divyāvadāna* [7] fait mention d'un *varṣasthāla*, « pot-à-pluie » dans lequel on déposait de gros joyaux.

La place de cette *varṣasthālī* est, grâce au texte que nous étudions, précisée : elle se trouve juste au-dessus de l'enfilade de parasols et au-dessous du « cou ». Il semble donc vraisemblable que la *varṣasthālī* ait été constituée par une sorte d'évasement destiné à recevoir l'eau de pluie, cette eau qui, dit-on, se changeait « en divine ambroisie » [8].

---

[1] Pour le symbolisme cosmique du *stūpa* nous renvoyons à nos pages 51 à 53 qui se réfèrent à l'ouvrage de M. Mus sur Bārābudur.

[2] Cf. Paranavita, *The stūpa in Ceylon*, *op. cit.*, p. 43, pl. VII, c.

[3] A ce sujet voir Tucci, *Indo-Tibetica*, I, p. 40 qui donne la liste des *bhūmī*.

[4] Hodgson, *Essays...*, London, 1874, p. 30.

[5] Cf. *supra*, p. 60.

[6] Le terme pāli pour désigner cette enfilade de parasols est *chattātichatta*, ce qui indique bien leur superposition. Cf. Paranavitana, *The stupa in Ceylon*, p. 40.

[7] *Divyāvadana*, p. 244 et cf. *supra*, p. 77.

[8] Foucher, *L'Art gréco-bouddhique*, *op. cit.*, p. 97, n. 2.

19. « Au-dessus, l'élévation du cou (*grīvā*), selon la correspondance exacte avec la vérité relative (*saṃvṛtisatya*) et la Vérité absolue (*paramārthasatya*), a pour dimension un module et demi. Et cela depuis le cou (*grīvā*) jusqu'à la tête du poteau (*yaṣṭikāśīrṣa*), mais la largeur est la moitié de cela. Au-dessus de cette (tête), selon la correspondance exacte avec la Grande Compassion qui n'a rien au-dessus d'elle (*anuttaramahākaruṇā*) : la protubérance (*uṣṇīṣa*). »

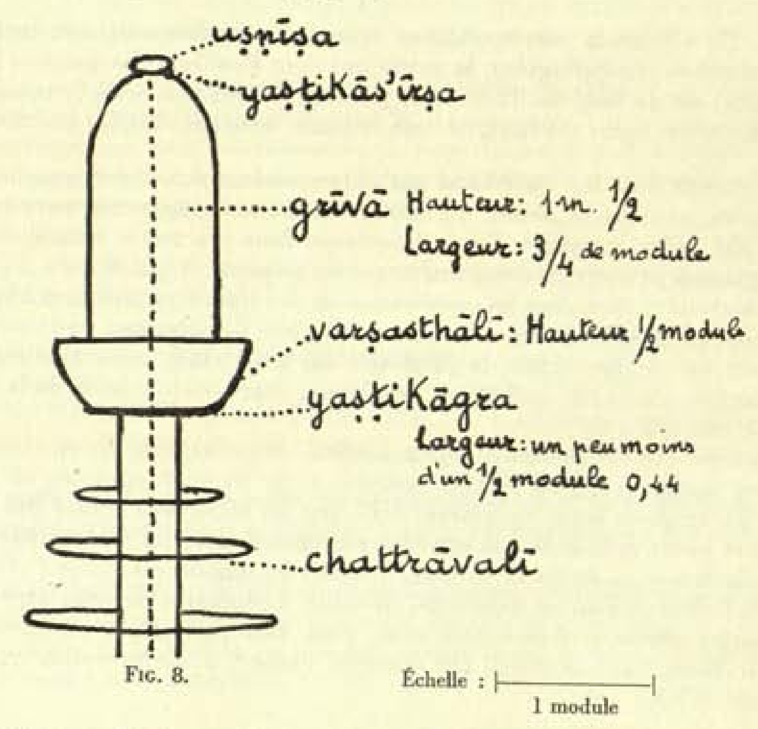


FIG. 8.

Échelle : |———| 1 module

a. *Grīvā* : cou. La largeur du cou ayant la moitié de sa hauteur laquelle est d'un module et demi, est donc de trois quarts de module. Cette largeur est supérieure à celle de l'extrémité du poteau (*yaṣṭikāgra*) qui est d'un neuvième des neuf neuvièmes de la *harmikā*, c'est-à-dire d'un peu plus qu'un demi-module. Le cou doit donc se présenter par rapport au poteau comme une partie dépassant son profil (fig. 8).

b. *yaṣṭikāśīrṣa* : cette fois il s'agit bien de l'extrémité supérieure de la tête du poteau, différant du *yaṣṭikāgra* dont il était question sous le nº 14 [1].

c. *uṣṇīṣa* [2] : cette référence au sommet de la tête du Buddha parfait l'analogie entre le *stūpa* et le Buddha.

d. Avec cette phrase, se termine ce qui a trait au *stūpa* en forme de tas de grains (*dhānyākṛti*).

Avant de considérer la suite du texte, il nous paraît bon de présenter un ensemble de remarques concernant le poteau (*yaṣṭi*).

---

(1) Cf. *supra*, p. 100.

(2) Coomaraswamy, *Uṣṇīṣa et chatra*, in *The Poona Orientalist*, vol. III, 1918, p. 6-7.

Le poteau, dit le texte, a vingt-deux modules et son milieu se trouve dans l'intervalle entre la *harmikā* et les Gardiens du monde. Comptons onze modules à partir de la tête (*śīrṣa*) :

Hauteur du cou..	1,5
Hauteur du pot-à-pluie..................................	0,5
Hauteur de l'enfilade de parasols.........................	8
Hauteur des Gardiens....................................	1
TOTAL..	11

Le milieu se trouve donc bien immédiatement au-dessous des *lokapāla*.

Restent autant de modules (onze) de la base des Gardiens du monde (*lokapāla*) à la base du poteau.

Or tous les *stūpa* que nous connaissons, aussi bien les édifices que les représentations, montrent que les parasols, et les *lokapāla* lorsqu'ils existent, sont tout proches de la *harmikā*. On ne voit jamais une grande longueur du poteau entre la *harmikā* et le premier parasol.

Comment concilier le témoignage du texte avec celui de l'archéologie? Une seule interprétation est possible : le poteau pénètre dans le corps même du *stūpa*.

Et considérons d'ailleurs les mesures données par le texte même pour la *harmikā* et le dôme : celle-là a une hauteur de trois modules, celui-ci une hauteur de six modules, soit au total neuf. Nous rejoignons alors tout ce que nous apporte l'archéologie si nous estimons que la base du poteau est au même niveau que la base du dôme : le poteau a alors six modules dans le dôme, trois modules dans la *harmikā* et deux modules entre le sommet de la *harmikā* et la base des *lokapāla* (fig. 9).

On pourrait, certes, faire une deuxième hypothèse, sur les mêmes observations générales, d'après laquelle toute la deuxième moitié du poteau (onze modules) serait enfoncée, soit trois modules dans la *harmikā*, six dans le dôme et les deux restant dans la plateforme des « jambes » (*jaṅghāvedī*).

Une telle hypothèse est, archéologiquement, possible. Mais elle ne s'accorde pas avec l'identité corps-*stūpa* : le poteau, qui représente la « colonne vertébrale »[1], ne peut s'enfoncer dans cette partie du *stūpa* assimilée aux jambes.

Que le poteau pénètre dans le corps même du *stūpa*, c'est une idée qui n'est pas nouvelle et qui, on le sait, est recoupée par certaines constatations archéologiques. Mais ce passage du *Kriyāsaṃgraha* le précise avec tout l'intérêt de ses mesures arithmétiques. Et il peut nous permettre, peut-être, de trancher le différent qui s'est élevé, nous l'avons vu[2], entre Foucher et La Vallée Poussin au sujet d'un terme du *Divyāvadāna*.

La Vallée Poussin proposait de lire *stūpayaṣṭi* ce que Foucher avait lu *yūpayaṣṭi*, disant qu'il s'agissait d'un poteau placé à l'intérieur du *stūpa* : *stūpayaṣṭi* et non d'un poteau qui sert de hampe, *yūpayaṣṭi*, comme le soutenait Combaz[3] appuyant l'interprétation de Foucher.

Notre texte montre clairement que *yaṣṭi* ne désigne — comme le croyait Combaz — ni la terminaison du *yūpa* ni la hampe supportant les parasols, mais bien le poteau central en son entier, tant pour la partie externe comprenant les para-

(1) Tucci, *Indo-Tibetica*, I, *op. cit.*, p. 17-18.
(2) Cf. *supra*, p. 77.
(3) Combaz, *Évolution du stūpa*, *op. cit.*, IV, p. 52.

sols que pour la partie interne pénétrant dans la *harmikā* et le dôme. Les termes *yaṣṭi* et *yūpa* nous apparaissent bien comme synonymes.

Autre chose ressort encore de ce texte : puisque toutes les mesures sont faites sur le poteau, puisqu'il est ainsi « modulé », accordé sur les principes de la Doctrine, il devient évident que ce poteau (*yaṣṭi*) est la partie essentielle du *stūpa*, l'axe primordial autour duquel et par rapport auquel se construit tout le *stūpa*. Et n'est-ce point en accord avec la signification même du poteau, qui est l'axe du Monde? [1].

> 20. « Ainsi est le [*stūpa*] de la forme d'un bol (*pātrākṛti*). »

Contentons-nous ici d'évoquer la légende qui veut que le *stūpa* ait pour origine le geste du Buddha renversant son bol à aumônes (*pātra*) et y plantant son bâton [2].

> 21. « Selon le compte exact des dix forces (*bala*) et des dix-huit choses exclusives du Buddha (*āveṇika*) la largeur de la plate-forme du sol (*adhovedikā*) est de vingt-huit modules. »

a. Vingt-huit modules, et non trente-deux comme pour e premier type, le *dhānyākṛti*.

b. La hauteur de la plate-forme du sol n'est pas donnée et ne sera pas indiquée non plus pour les deux types suivants. On peut supposer qu'elle était donc la même que pour le premier type, soit de douze modules.

c. La forme de cette plate-forme n'est pas indiquée, et ne le sera pas non plus pour les deux types suivants. On peut supposer qu'elle pouvait être, comme pour le premier type étudié, soit ronde, soit carrée, soit polygonale, avec ou sans redents.

> 21. « Selon le compte exact des cinq forces (*bala*), la hauteur de la plateforme des « jambes » (*jaṅghāvedī*) est de cinq modules. »

> 22. « Selon le compte exact des sept membres de l'Éveil (*saptabodhyaṅga*) la hauteur (*āroha*) du dôme est de sept modules. Le reste comme ci-dessus. »

a. Par rapport au premier type, il y a un module de moins pour la plate-forme et un module de plus pour le dôme, mais un total équivalent de douze modules. Nous verrons dans les types ultérieurs les deux rapports changer et le total demeurer le même.

b. « Le reste comme ci-dessus » : tout ce qui a été dit au sujet du premier type de *stūpa* concernant la *harmikā*, le poteau, les Gardiens du monde, les parasols, le pot-à-pluie, le cou et la protubérance, est donc valable pour le second type; il le restera pour les deux suivants.

> 23. « Tel est celui qui a la forme d'un bulbe (*gaṇḍākṛti*) » :
> Selon le compte exact des dix connaissances (*jñāna*), des douze puis-

[1] Cf. *supra*, p. 52.
[2] Cf. *supra*, p. 43.

BIBLIOGRAPHIE

ACHARYA (P. K.). *A dictionary of Hindu Architecture*, Oxford University, 1927.

AUBOYER (Jeannine). *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, Paris, 1949.

— *La vie privée et publique dans l'Inde ancienne. VI. Les jeux et les jouets*, Paris, 1955.

— *Mudrā et Hasta ou le langage par gestes*, in *Oriental Art*, 1950.

BACHHOFER (L.). *Early Indian Sculpture*, 2 vol., Paris, 1929.

BACOT (J.). *Le Bouddha*, Paris, 1947.

BAGCHI (P. C.). *The Eight great* caityas *and their cult*, in *The Indian Historical quaterly*, vol. XVII, 1941.

BANERJI (R. D.). *Eastern Indian school of mediaeval Sculpture*, in *ASI*, New Imperial series, vol. XLVII, Delhi, 1933.

— *Bas-reliefs of Bādāmi*, in *MASI*, nº 25, Calcutta, 1934.

BARTH (A.). *Quarante ans d'indianisme*, Paris, 1914-1917, 1918-1927.

BARTHOUX. *Les fouilles de Hadda. — Stūpa et sites*, Paris, 1933.

BARUA (B.). *Gayā and Buddha-gayā*, vol. II : *Old shrines at Bodh-gayā*, Calcutta, 1934.

— *On some terms in Nāgārjunikoṇḍa inscriptions*, in *Indian Culture*, vol. I, nº 1, 1934.

BARRETT (Douglas). *Sculptures from Amarātavatī in the British Museum*, London, 1954.

BÉNISTI (Mireille). *Le médaillon lotiforme dans la sculpture indienne*, Paris, 1952.

BHATTACHARYYA (B.). *The Indian Buddhist Iconography*, London, Oxford Univ. Press, 1924.

BLOCH (Jules). *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1951.

BROWN (P.). *Indian Architecture (Buddist and Hindu periods)*, Bombay, 1942.

BUHOT (J.). *Notes d'architecture bouddhique*, in *Revue des Arts asiatiques*, XI, Paris, 1937.

BURGESS (J.). *The buddhist* stūpas *of Amarāvatī and Jaggayyapeta*, in *Arch. Surv.*, S. Ind. London, 1887.

— *Notes on the Amarāvatī* stūpa, Madras, 1882.

BURNOUF (Eugène). *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2ᵉ édition, Paris, 1876.

— *Saddharma-Puṇḍarīka* (« *Le Lotus de la Bonne Loi* »), Paris, 1852.

CŒDÈS (G.). *Dhammakāya*, in *Adyar Library Bulletin*, vol. XX.

COMBAZ (Gilbert). *L'Évolution du* stūpa *en Asie*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruxelles, vol. II (1933), III (1934), IV (1935-1936).

— *L'Inde et l'Orient classique*, 2 vol., Paris, 1937.

COOMARASWAMY (A. K.). *History of Indian and Indonesian Art*, London, 1927.

— *Pour comprendre l'art hindou*, trad. J. Buhot, Paris, 1926.

— *La sculpture à Bodh-gayā*, in *Ars Asiatica*, XVIII, Paris, 1935.

— *Symbolisme of the Dome*, in *The Indian Historical quarterly*, vol. XIV, nº 1, 1938.

— *La sculpture de Bharhut*, Paris, 1956.

— *Yakṣas*, 2 vol., Washington, 1928, Part. II, Washington, 1931.

CONTENAU (G.). *Manuel d'archéologie orientale, depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre*, 3 vol., Paris, 1927-1931.

COWELL (E. B.), NEIL (R. A.). *The Divyāvadāna*, Cambridge, 1886.

CUNNINGHAM (A.). *The* stūpa *of Bhārhut*, Londres, 1868.

—— *Mahābodhi, or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddhagayā*, Londres, 1892.

DEYDIER (H.). *Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra, Bibliogr. analytique*, Paris, 1949.

Divyāvadāna. Voir Cowell (E. B.), Neil (R. A.).

EDGERTON. *Buddhist Hybrid Sanskrit grammar and dictionary*, 2 vol., New Haven, Yale Univ. Press, 1953.

FABRI (C. L.). *Un élément mésopotamien dans l'art de l'Inde*, in *JA*, CCVII, 1930.

FERGUSSON (J.). *Tree and serpent worship*, Londres, 1868.

FERGUSSON (J.) et BURGESS (J.). *History of Indian and Eastern architecture*, 2 vol., London, 1910.

FILLIOZAT (J.). *Le symbolisme du Phnoṃ Bākheñ*, in *BEFEO*, LIV, 1954, fasc. 2.

—— *Catalogue du fonds sanskrit, Bibliothèque nationale, Département des manuscrits*, fasc. 1, Paris, 1941.

—— Voir Renou (L.).

FOUCAUX (Ph. Ed.). *Le* Lalitavistara *ou Développement des Jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çākyamouni depuis sa naissance jusqu'à sa prédication*, in *AMG*, VI et XIX, Lyon, 1884-1892.

FOUCHER (A.). *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, 2 vol., Paris, 1905.

—— *The beginnings of Buddhist Art*, Londres, 1917.

—— *Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde*, Paris, 1900.

—— *La Porte orientale du* stūpa *de Sāñchī*, in *AMG*, Bibliothèque de vulgarisation, XXXIV, Paris, 1910.

—— *Une liste indienne des actes du Buddha*, École pratique des Hautes Études, Paris, 1908.

—— *Les sculptures d'Amarāvatī*, in *RAA*, V, Paris, 1928.

—— *La vie du Buddha*, Payot, Paris, 1949.

FOUCHER (A.) et MARSHALL (Sir John). *The monuments of Sāñchī*, 3 vol., Calcutta, s.d. (1946).

FOCILLON (H.). *La vie des formes*, Bibliothèque de Philosophie contemporaine, Paris, 1947.

FUJISHIMA (R.). *Bouddhisme japonais*, Paris, 1889.

GEIGER (W.) et BODE (M. H.). *The* Mahāvaṃsa, *or the Great chronicle of Ceylon*, Pāli Text Society, London, 1912.

GLASENAPP (H. de). *Mystères bouddhistes*, Paris, 1944.

—— *Brahma et Bouddha*, préface de Paul Pelliot, Paris, 1937.

GOLOUBEW. *Le temple de la dent à Kandy*, in *BEFEO*, XXXII, 1932.

GROUSSET (René). *Les civilisations de l'Orient*. II. *L'Inde*, Paris, 1930.

—— *Sur les traces du Buddha*, Paris, 1929.

HALLADE (Madeleine). *La composition plastique dans les reliefs de l'Inde*, Paris, 1942.

—— *Arts de l'Asie ancienne*. I. *L'Inde*, Paris, 1954.

HAVELL (E. B.). *The ancient and medieval architecture of India : a study of Indo-Aryan civilisation*, London, 1915.

HODGSON (B. H.). *Essays on the languages, literature and religion of Nepāl, and Tibet*, London, 1874.

HIUAN-TSANG. Voir Julien (S.).

HUBERT (E.). *Sūtrālaṃkāra*, Paris, 1908.

JONES (J. J.). *The Mahāvastu*, London, 1949.

JOUVEAU-DUBREUIL (G.). *L'architecture d'Amarāvatī*, in *Bulletin de l'Association française des Amis de l'Orient*, n° 12, Paris, avril 1932.

—— *L'archéologie du Sud de l'Inde : Architecture*, I, Paris, 1914.

—— *Vedic Antiquities*, London, 1922.

JULIEN (S.). *Hiouen-thsang, Mémoires sur les contrées occidentales, traduit du sanskrit en chinois en l'an 648 par..., et du chinois en français par Julien (S.)*, 2 vol., Paris, 1857-1858.

KERN (H.). *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, in *AMG*, Bibl. d'Études, X et XI, Paris, 1901-1903.

—— *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg, 1896.

KERN (H.) et BUNYU NANJIO. *Saddharma-Puṇḍarika, texte*, Saint-Pétersbourg, 1908.

KRAMRISH (Stella). *Hindu temple*, 2 vol., Calcutta, 1945.

Lalitavistara. Voir Foucaux.

LAMOTTE (E.). *Le traité de la grande vertu de Sagesse, de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Louvain, 1944.

LA VALLÉE POUSSIN (L. de). *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925.

—— *L'Inde aux temps des Mauryas et des Barbares grecs, scythes, parthes et Yue-tchi*, in *Histoire du monde*, VI, Paris, 1930.

—— *La morale bouddhique*, Paris, 1927.

—— *Staupikam*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1937.

—— *Bouddhisme, études et matériaux*, London, 1898.

LÉVI (S.). *Le Nepāl*, Paris, 1905.

LONGHURST. *The Buddhist antiquities of Nāgārjunakoṇḍa*, in *MASI*, n° 54, Delhi, 1938.

—— *Excavations at Nāgārjunakoṇḍa*, in *MASI*, 1929-1930, Delhi, 1935.

Mahāparinibbānasutta. Voir Rhys Davids.

Mahāprajñāpāramitāśāstra. Voir Lamotte (E.).

Mahāvaṃsa. Voir Geiger (W.).

Mahāvastu. Voir Senart (E.) et Jones (J. J.).

MALLMANN (H. T. de). *Introduction à l'étude d'Avalokiteçvara*, in *AMG*, Bibl. d'Études, LVIII, Paris, 1948.

MARSHALL (John). *A Guide to Sāñchī*, Calcutta, 1918.

MASSON-OURSEL (Paul), WILLIAM-GRABOWSKA (H. de), STERN (Ph.). *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933.

MUS (Paul). *Bārābudur, esquisse d'une histoire du bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, préface de G. Cœdès, 2 vol., Hanoi, Paris, 1935.

—— *Le Buddha paré. Son origine indienne. Çākyamuni dans le Mahāyānisme moyen. Études indiennes et indochinoises*, II, in *BEFEO*, XXVIII (1928), 1-2, p. 147 et suiv.

OLDENBERG (H.). *Le Bouddha*, trad. Foucher (A.), Paris, 1934.

OLTRAMARE (P.). *La théosophie bouddhique*, Paris, 1923.

PARANAVITANA. *The* stūpa *in Ceylon*, *MASC*, Colombo, 1947.

PRZYLUSKI (J.). *The* Harmikā *and the origin of Buddhist* stūpas, in *The Indian Historical quaterly*, vol. XI, June 1935.
—— *La légende de l'Empereur Açoka dans les textes indiens et chinois*, Paris, 1923.
—— *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le Vinaya des Mulā-Sarvāstivādin et les textes apparentés*, in *JA*, novembre-décembre 1911.
—— *Le partage des reliques du Buddha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. IV, Bruges, 1936.
—— *La* Parinirvāṇa *et les funérailles du Buddha*, in *JA*, 1918, II.
—— *Le symbolisme du pilier de Sārnāth*, in *Mélanges d'orientalisme publiés par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, II, p. 481 et suiv., Paris, 1932.
—— *La ville du Cakravartin, influences babyloniennes sur la civilisation de l'Inde*, in *Rocznik Orjentalistyczny*, V, p. 165-185.
RAMACHANDRAN. *Nāgārjunakoṇḍa 1938*, in *MASI*, Calcutta, 1953.
—— *Buddhist sculptures from a* stūpa *near Goli village, Guntur district*, in *Bull. of the Madras Gov. Museum*, vol. I, Madras, 1929.
RAMACHANDRAN RAO. *The Art of Nāgārjunikoṇḍa*, Madras, 1956.
REA (A.). *Excavations of Amarāvatī*, in *Report of the ASI*, 1905-1906, Calcutta, 1909; et *ASI*, 1908-1909, Calcutta, 1912.
RENOU (L.). *La civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1950.
RENOU (L.), FILLIOZAT (J.). *L'Inde classique*, I, Payot, Paris, 1947-1949, et II, Hanoi, École française d'Extrême-Orient, 1954.
RHYS DAVIDS (T. W.). *Buddhist Suttas*, translated from Pāli (*The sacred Books of the East*), Oxford, 1881.
Saddharma-puṇḍarīka. Voir Burnouf (E.).
SENART (Émile). *Essai sur la légende du Buddha, son caractère et ses origines*, Paris, 1882.
—— *Le Mahāvastu*, 3 vol., Paris 1882.
SIVARAMAMURTI. *Amarāvatī sculptures in the Madras Government Museum*, in *Bull. Madras Government Museum*, 1942.
SMITH (V.). *The Jain* stūpa *and other antiquities of Mathurā*, in *ASI*, vol. XV, Allahabad, 1901.
STERN (Ph.). *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'art khmer*, Paris, 1927.
—— *L'art du Champa (ancien Annam) et son évolution*, Toulouse, 1942.
STERN (Ph.) et BÉNISTI (Mireille). *Évolution du* « stūpa *figuré* » *dans les sculptures d'Amarāvatī*, in *Bull. des Études indochinoises*, XXVII, n° 4, Saigon, 1952.
SUBRAMANIAN. *Buddhist remains in Āndhra and Āndhra history, 225-610 A.D.*, Madras, 1932.
TUCCI (G.). *MC'OD RTEN et TS'A TS'A nel Tibet indiano ed Occidentale*, Reale Accademia d'Italia, Roma, 1932.
VIENNOT (Odette). *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, Paris, 1954.
VOGEL (Ph.). *Prakrit Inscription from a Buddhist site at Nāgārjunikoṇḍa*, in *Epigraphia Indica*, vol. XX.
—— *Indian Serpent-Lore*, Londres, 1926.
—— *La sculpture à Mathurā*, in *Ars Asiatica*, XV, Paris et Bruxelles, 1930.
WATTERS (Thomas). *On Yuan Chwang's Travels in India*, 2 vol., Londres, 1904-1905.

WADDELL (N. A.). *Discovery of Buddhist remains of Mount Uren in Mungir district*, in *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, nº 1, 1892.

WELLER (F.). *Divyāvadāna 244, 7 ff.*, in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Band I, Heft 2, Berlin, 1953.

ZIMMER (H.). *Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, préface de Louis Renou, Paris, 1951.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

A. *Planches photographiques*

Nous remercions le British Museum, le Metropolitan Museum, la Freer Gallery, le Musée Guimet, Mlle Jeanine Auboyer et M. Moreau-Gobard d'avoir eu l'amabilité de nous autoriser à reproduire leurs clichés.

B. *Figures au trait*

Les figures au trait ont été exécutées par Mlle Madeleine Hallade.

TABLE DES MATIÈRES



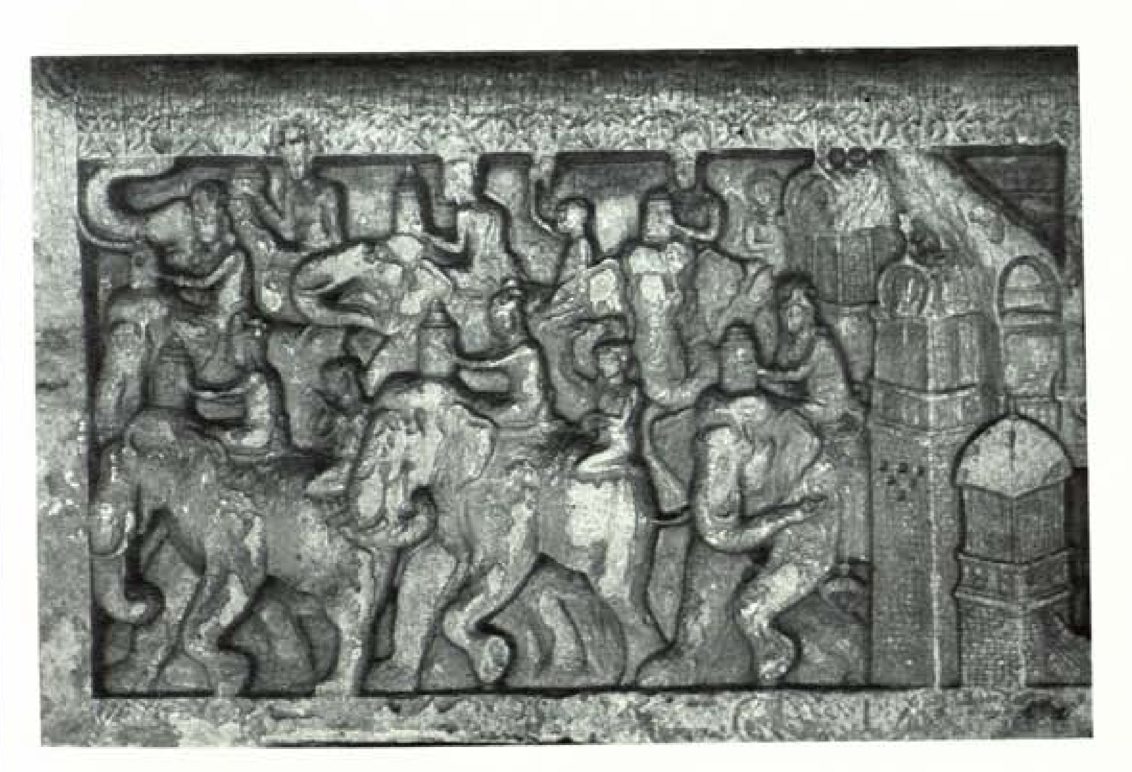
Stūpa de Sāñchi



Panneau d'un pilier de la porte Est de Sañchi I.



A



B

A. La guerre des reliques. — Linteau de la porte Sud de Sāñchī I.
B. Le transport des reliques. — Bas-relief de la balustrade d'Amarāvatī.



Visite de l'empereur Aśoka au *stūpa* de Rāmagrāma. — Linteau de la porte Sud de Sāñchī I.



Frise d'Amarâvati.





A B

A. Panneau d'un pilier de la porte Sud de Sāñchī I.
B. Montant de la balustrade de la terrasse de Sāñchī III.



Médaillon de la balustrade de Mathurā.



Montant de Bodh-Gayā.



Linteau de la porte Est de Sāñchī I.



A. Pilier d'Amarāvatī.



B. Panneau d'un pilier de la porte Est de Sāñchī I.



C. Linteau de la porte Sud de Sāñchī I.

A



B

A. Panneau de Bharhut.
B. Panneau d'un pilier de la porte Nord de Sāñchī I.



Panneau d'un pilier de la porte Nord de Sāñchī I.



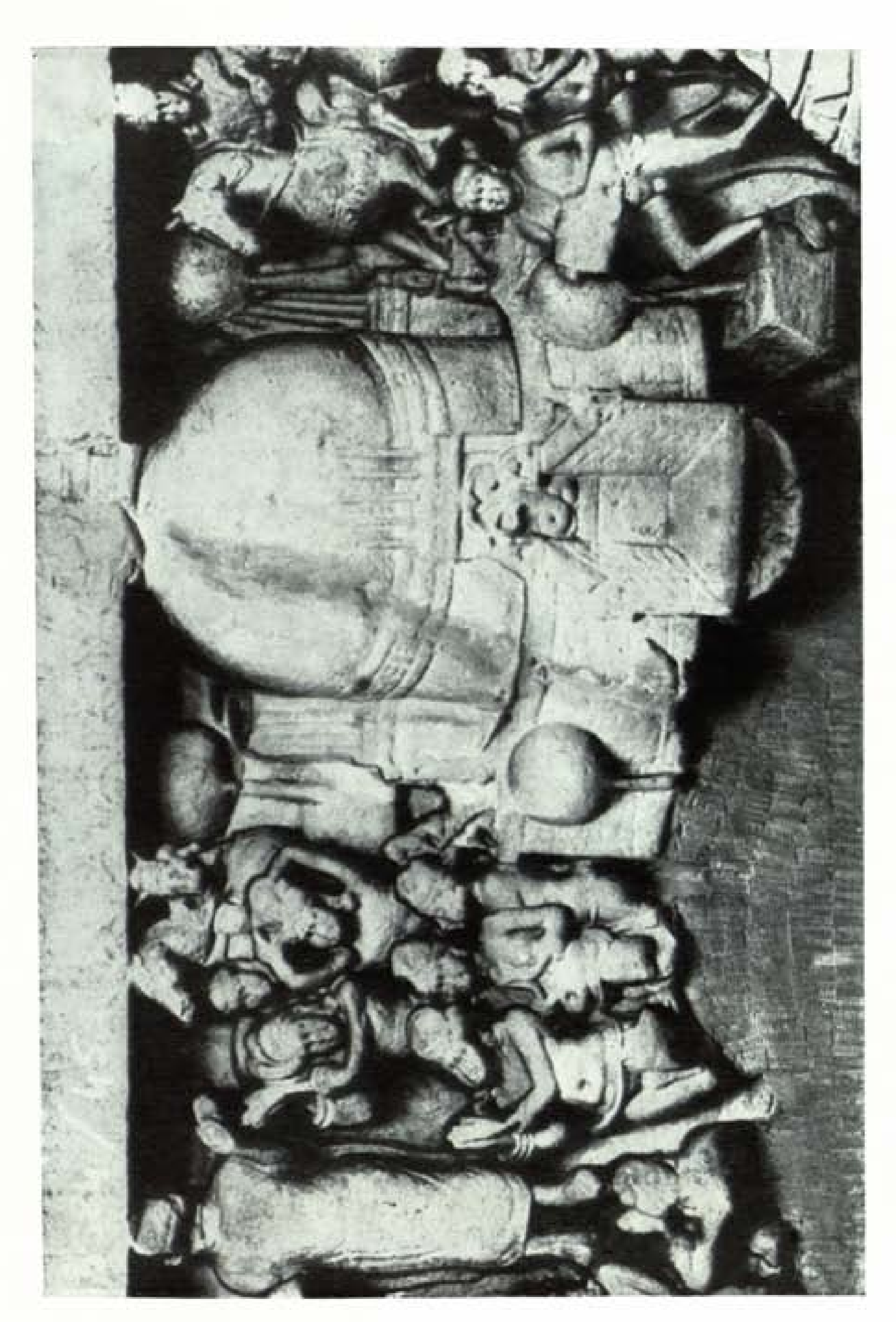
Panneau de Mathurā.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Bas-relief de la balustrade d'Amarāvatī.



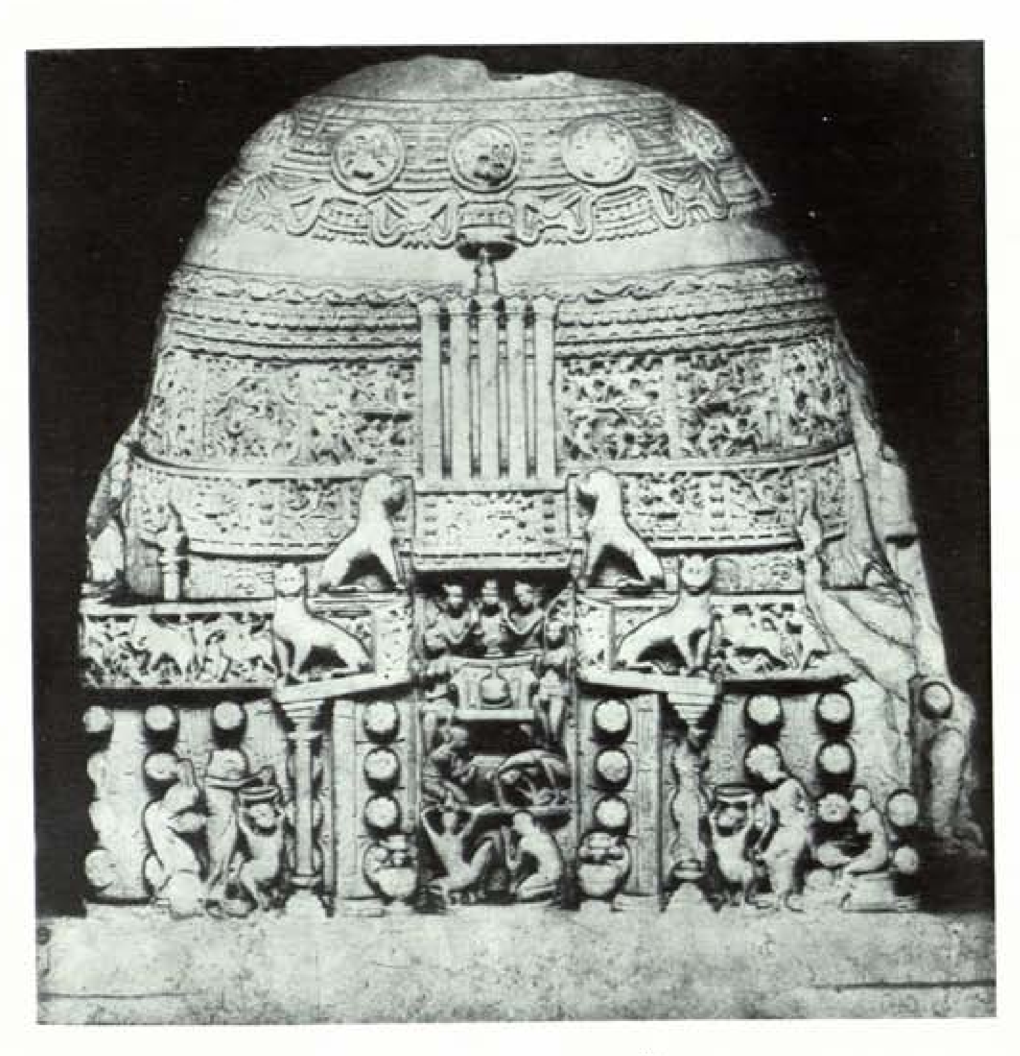
Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarâvatī.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarâvatî.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Panneau de la base d'un *stūpa* de Nāgārjunakoṇḍa.



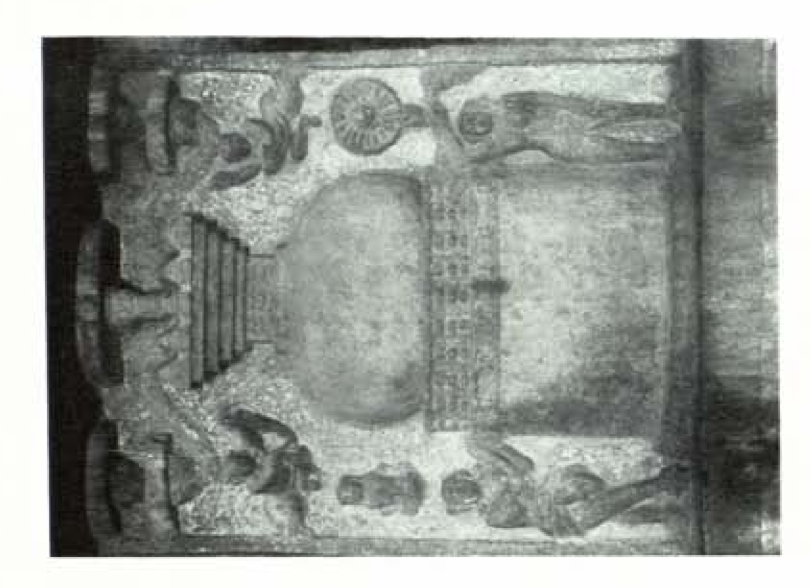
Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Panneau de la base du grand *stūpa* d'Amarāvatī.



Panneau d'Amarâvatî [?] (à notre avis de Nâgârjunakoṇḍa).



B

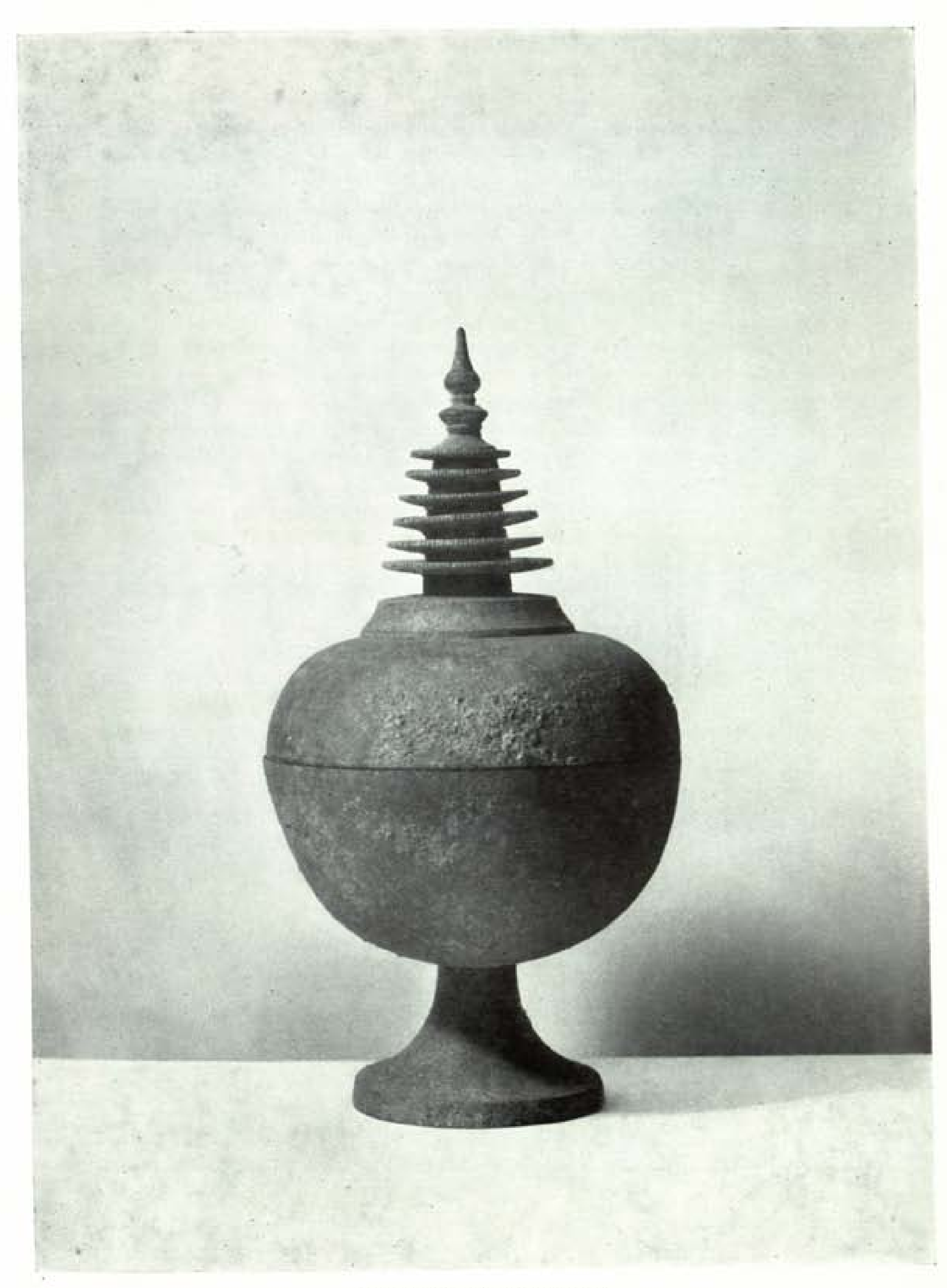


A

A. Bas-relief de la caverne X de Nāsik.
B. Bas-relief de la caverne III de Nāsik.



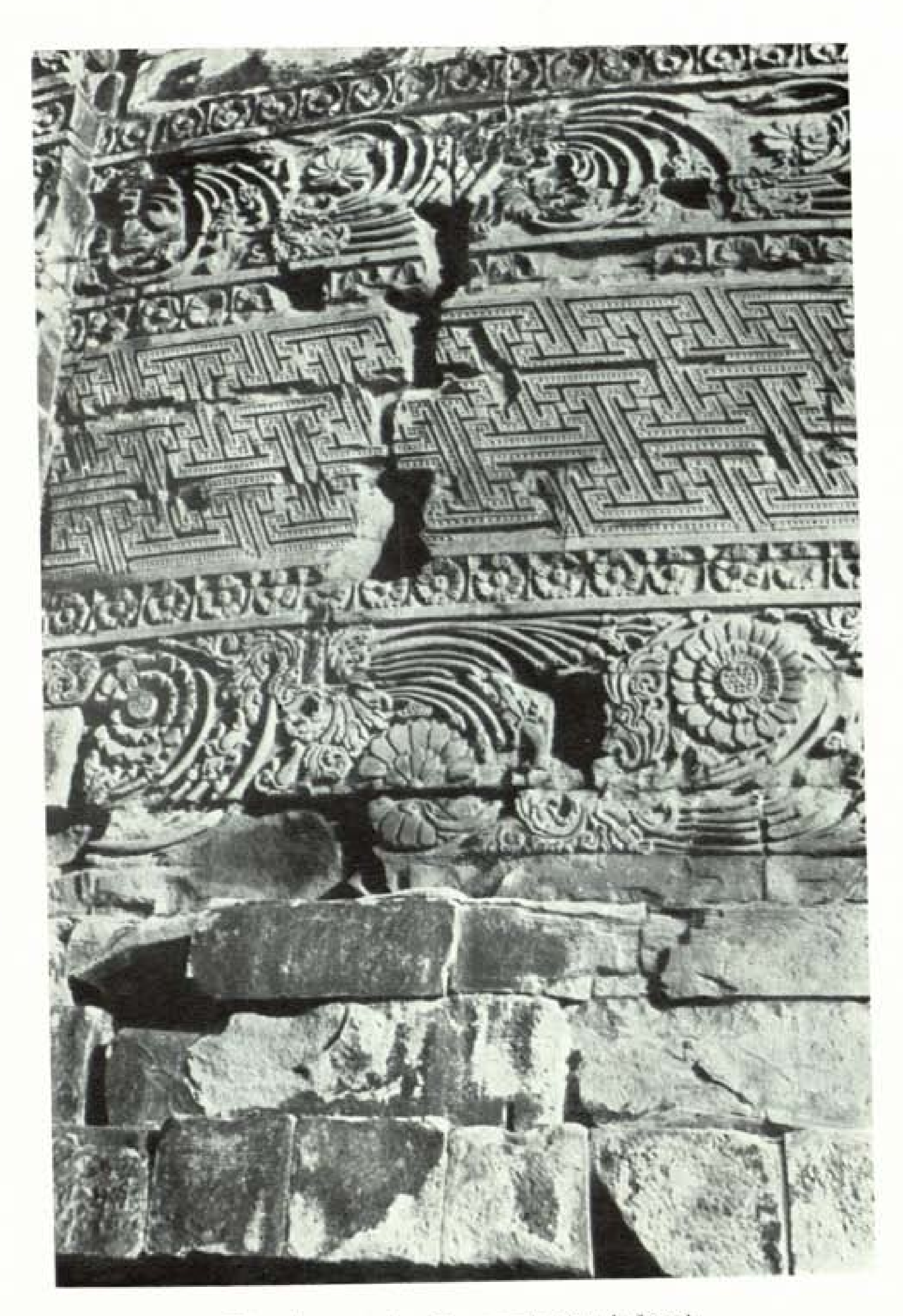
Miniature d'un manuscrit népalais (XIe s.).



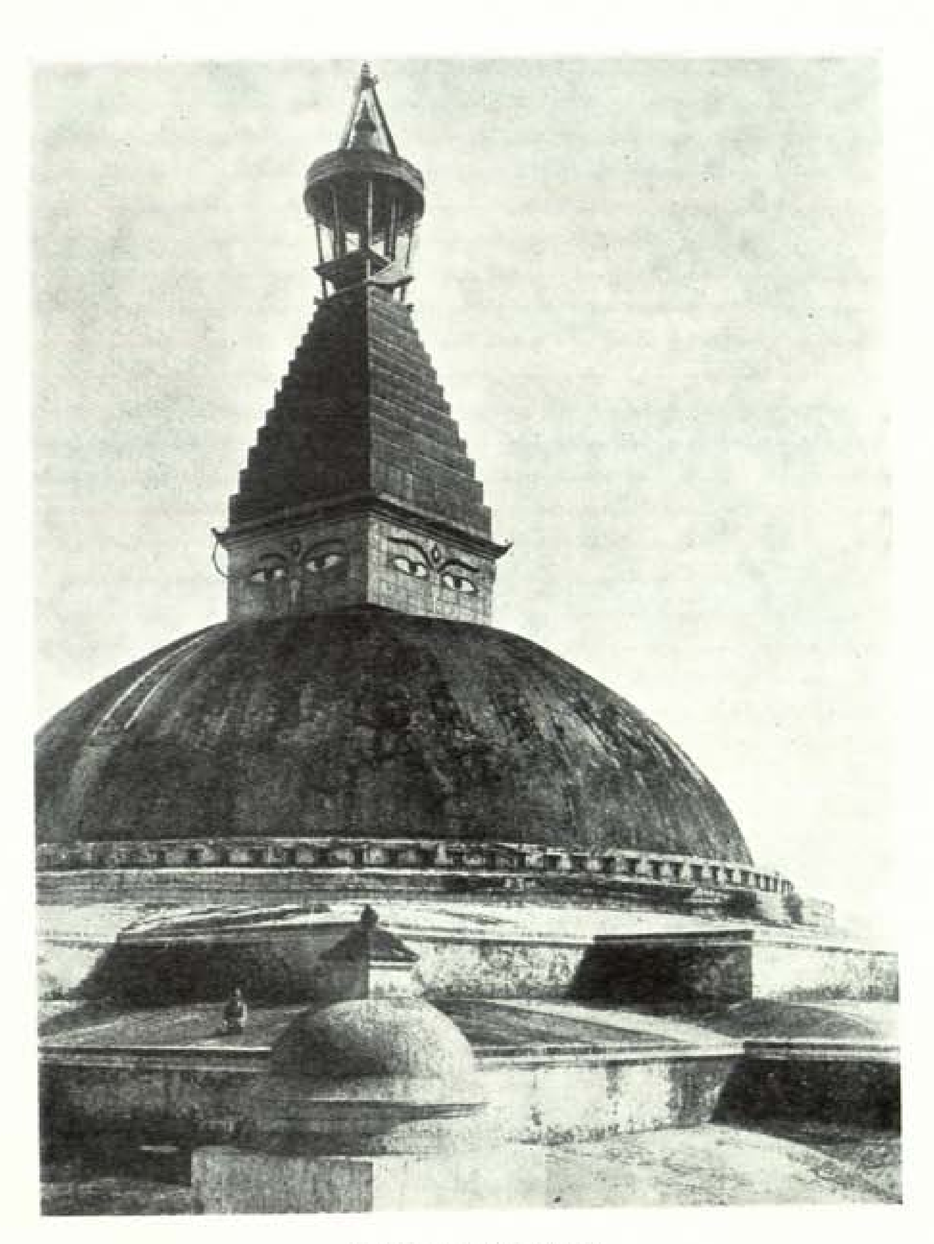
Petit reliquaire (grandeur nature).



Stūpa monolithe de la caverne XIX d'Ajaṇṭā.



Décors floraux et géométriques sur le *stūpa* de Sārnāth



Stūpa Bodh-nāth au Népāl.

LANGAGES SPÉCIAUX

UTILISÉS DANS LA TRIBU BAHNAR DU KONTUM [1]

(SUD VIÊT-NAM — INDOCHINE)

par

P. GUILLEMINET

On trouve dans certaines invocations des Rhade, des Mnong, et d'autres montagnards des Hauts Plateaux du Sud Indochinois peut-être, des mots ou des phrases que nul d'entre eux n'est plus en mesure d'interpréter de nos jours. Ce sont soit des mots subsistant d'anciens langages aujourd'hui désuets [2], soit des bribes d'invocations d'autrefois tellement tronquées et déformées qu'elles en sont devenues totalement incompréhensibles [3]. Cela s'explique car dans la plupart des tribus le rôle des prêtres s'est notablement amenuisé et chacun célèbre de plus en plus pour son propre compte ou pour celui des siens, tout en réduisant au minimum la durée de son entretien avec les Génies ou les Mânes qu'il invoque [4].

Or au cours de nos recherches sur les célébrations des cérémonies chez les Bahnar et les invocations proférées à ces occasions, nous n'avons trouvé dans

---

[1] Nous avons traité le sujet dans une communication faite le 19 janvier 1949 à l'Institut Français d'Anthropologie. Un résumé en a paru dans le *BEFEO*, XLV, fasc. 2, p. 530 et 531, dans la note que nous avons publiée sous le titre : *Contribution à l'étude de la Société montagnarde du Sud Indochinois.*

[2] C'est aussi l'avis émis voilà vingt ans par J. Sabatier qui écrivait dans la préface de la *Chanson de Dam Sam* : « on y (dans la légende) trouve quantité de mots qui ne sont plus usités... », (*BEFEO*, XXIII, 1933, fasc. 1, p. 147).

[3] Dans l'article intitulé *Un sacrifice au Génie des éléphants à Bandon chez l'héritière de Kundjonob*, par Botreau Roussel et Jouin, *Bulletin de l'Institut indochinois pour l'Étude de l'Homme*, VI, fasc. unique, p. 383, on lit : « ... le vieux gru Ma Bloy ... murmure la formule suivante ».

Nei	*Bràh*	*m'bàh*	*m'bun*	*m'bun*	*m'bàp*	*phei*	*r'làh*
Ici	Génie	souhaite	richesses	richesses	pauvreté	riz	sec
klàh	*r'nay*	*uin*	*čay*	*uin*	*jring*		
marmite	pilon	feu	torche	feu	chandelle		

« Ce sont des mots sans suite que personne ne peut plus expliquer. Si on essaie de leur faire préciser le mot à mot ils se récusent, on sent qu'on met leur esprit à la torture, et ils vous déclarent : C'est la langue pour parler aux Génies. Mais si on leur demande le sens, ils vous le traduisent en langue courante : Génie, je jette le grain de riz dans la flamme de la chandelle en souhaitant que cet éléphant permette de capturer demain matin cent, mille éléphants sauvages... »

Cet exemple apparaît caractéristique. Ma Bloy a oublié tellement de passages et de mots essentiels de l'ancienne invocation que la traduction prétendue de ce qu'il dit est sans grand rapport avec le texte.

[4] Voir *infra*, p. 123.

ces dernières ni mots désuets employés systématiquement, ni, en tout cas, de phrases sur lesquelles les Bahnar aient jamais trébuché quand nous leur en avons demandé la traduction. Nous n'avons pas noté l'existence de mots interdits (sauf en de très rares circonstances) [1]. Et c'est justement la recherche à peu près vaine de ces mots ou de ces phrases qui nous a fait découvrir chez les Bahnar des langages *poma* nous semblant constituer quelque chose de spécial dont l'existence n'a pas encore été signalée de notre temps, croyons-nous, sur les Hauts Plateaux du Centre Indochinois.

* * *

Le mot *poma* signifie en bahnar «prononcer des sons ou des mots, parler une langue donnée, user d'expressions, adresser la parole à..., discuter d'une question, traiter d'une affaire», etc. Le mot sert à former plus de deux cents locutions où il apparaît dans des sens assez divers; on dit *poma phalang* «parler français»; *poma amrah* «parler en usant volontiers de mots des tribus voisines» (ce qui est très courant dans les populations bahnar, jărai et sedang pour le moins). On dit aussi *poma bohač* «parler à voix très basse»; *poma hablon* «parler sans élever la voix», etc.; *poma brŏng* «parler sur un ton aigu» (c'est ainsi que les Bahnar prétendent parler leur langue tandis que nous, Français, parlerions la nôtre sur un ton grave *poma brŏng*). On dit encore *poma kolam* «parler d'une manière embarrassée» (au sens propre et c'est là le défaut de prononciation des malheureux affligés d'une langue anormalement épaisse!); *poma ărăng, poma ărăng ărăng* «parler d'une manière saccadée, ou très saccadée, avec de grandes difficultés» par suite soit d'une mauvaise conformation, d'une habitude courante dans une famille, un groupe ou une sous-tribu, soit encore d'une mauvaise connaissance de la langue; *poma tròng muh* «parler du nez»; *poma long* «bien articuler, bien parler» (au sens propre). On dira aussi *poma pokheng* «parler sèchement»; *poma rohok rohak* «parler coléreusement»; *poma dŏk dŏk* «dire gentiment des choses qui n'ont aucun intérêt»;

---

[1] Le chapitre IX des *Textes bahnar* (à paraître ultérieurement ou nous donnerons la traduction de 74 invocations, prières, etc.) nous semble caractéristique à cet égard, tandis qu'il n'en est pas ainsi dans d'autres tribus du Haut Pays.

En bahnar il n'existe pas à notre connaissance des séries de mots d'emploi réservé ou de mots interdits. Il y a notamment un mot qui apparaît en langage *pojoruh* seulement et qui n'est pas employé en langage courant, c'est le mot *pot*, alors qu'à l'Annexe I, *infra*, nous en donnons quatre-vingt-quinze qui, outre leur sens en langue courante, en ont pris un autre en langage spécial.

Nous avons par ailleurs relevé une série de mots interdits et un mot réservé en bahnar.

1° Quand deux personnes portent le même nom (ce qui ne se produit jamais quand elles sont proches parentes ou quand elles habitent dans le même village) elles ne peuvent s'interpeller en usant de leur nom; elles s'adressent l'une à l'autre ou parlent l'une de l'autre en disant : *O pŏ iñ* «oh mon ami», ou encore : *Glĕ iñ nam to Kontum* «mon homonyme va à Kontum». Il faut en effet que les Génies ne risquent pas de faire de confusion en «mélangeant» les destinées de deux Bahnar parce qu'ils portent le même nom ! Bien entendu un autre Bahnar quelconque s'adressant à l'un des deux «homonymes» l'appellera par son nom; mais s'il parle de l'un d'entre eux à l'autre il dira bien lui aussi : *Glĕ e...* «ton homonyme».

2° D'autre part quand on sacrifie, le célébrant en même temps qu'il invoque, frotte du doigt la partie interne du bord de la jarre contenant l'alcool. Il remue lentement son doigt d'un mouvement circulaire; cela s'appelle *roweh*, et il est paraît-il interdit, nous ont précisé plusieurs informateurs, d'employer en ce cas précis le mot *čokeh* qui signifie cependant bien : «frotter du doigt, attraper du doigt». Or ce mot *cokeh* est d'un emploi courant et fut employé par mes informateurs pour m'expliquer le sens de *roweh* !

pəma bəngieng «parler en montrant sa convoitise de...»; *pəma trŏ* «dire la vérité»; *pəma ñiu ñiao* «parler sans logique aucune»; *pəma pədêng* «discuter en éludant la question», etc. Dès que les Bahnar parlent en public, serait-ce devant une assistance d'hommes ivres réunis lors d'une beuverie, ils usent très souvent des allusions *pəma pəjuang*, de l'hyperbole *pəma pəhloh*, des symboles ou des comparaisons *pəma pətih*, ils citent des maximes *pəma pədŏk*, etc., alors que le style de leur conversation est d'ordinaire bien plus simple; il en résulte des tournures de phrases qui ne sont pas immédiatement intelligibles pour nous; elles apparaissent notamment dans les chants ironiques ou galants *añong* qui sont cependant à la portée des enfants bahnar de dix ans; et cela nous montre à quel point tous les *pəma* sont accessibles à tous et d'un usage courant sans qu'il en soit fait mystère.

Il existe aussi bien entendu une façon polie de s'exprimer, un *pəma phep* dont on use quand on invoque les Génies ou les Mânes, quand on parle à une personne de l'un ou l'autre sexe notoirement plus âgée ou d'un rang social indiscutablement supérieur (quoiqu'il n'y ait pas chez les Bahnar, comme chez les Rhade par exemple, de classement formel par rangs sociaux). Tous les mots grossiers de la langue sont évités quand on parle *phep*, on leur substitue toute une série de périphrases ou de mots châtiés [1]. L'emploi d'un titre honorifique quand on s'adresse à quelqu'un à qui il est dû n'entraîne d'ailleurs pas *ipso facto* l'utilisation du *pəma phep*. C'est ainsi que dans les Légendes un vieillard pauvre ou un jeune homme de haut rang s'adressent à une jeune princesse en lui donnant son titre, mais aussi en la tutoyant : «Eh ! princesse où vas-tu ?». On constate cela de nos jours encore : les enfants parlent *phep* à leurs parents, à ceux de leurs oncles et tantes nettement plus âgés qu'eux-mêmes, mais ils n'usent pas du langage de politesse quand ils s'adressent à leurs oncles ou tantes qui sont à peu près de leur génération tout en les appelant du titre qui convient.

Les Français ont introduit vers 1870 l'écriture chez les Bahnar [2]; des rapports écrits ont été établis ces dernières années par des chefs locaux; les Bahnar ont, dès qu'ils ont rédigé, usé d'un style bref, direct et dépouillé qui n'a rien de commun avec celui auquel les Viêtnamiens sont astreints par leurs règles de savoir-vivre. Or nous avons noté l'incident suivant : un Bahnar nommé Pim remit un jour au chef Gluih une plainte destinée au Tribunal dans laquelle il exposait avoir été grossièrement insulté par le nommé Lem et en demandait réparation [3]. Pim citait tout à trac dans sa requête l'insulte grossière qu'avait proférée Lem.

---

[1] Souvent, pour éviter d'insulter autrui. Voir *infra*, note 3.

[2] Ce sont les missionnaires français de la Société des Missions Étrangères, arrivés au Kontum à dater de 1850 qui, les premiers, et sans doute aux environs de 1870, enseignèrent à quelques montagnards du pays une écriture du type *quôc ngũ* adaptée au bahnar.

Les tribus des Hauts Plateaux ne connaissaient aucune écriture avant l'arrivée des Français chez eux. D'après une légende (publiée sous le nº L 2 du chap. x du premier volume des *Textes bahnar* [à paraître]), les Bahnar ayant commis l'imprudence de trop boire au moment où Səgor (Noé) leur distribuait des «livres», «les fourmis rongèrent ceux-ci laissés sans surveillance», et les Bahnar furent dès lors privés d'écriture.

[3] Les Bahnar distinguent entre onze catégories d'insultes que nous avons énumérées à l'article 33 du *Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jărai de la Province de Kontum*, 1952, t. I, p. 216. E. de Bocard éd. (Publications de l'École française d'Extrême-Orient).

L'insulte la moins grave que l'on répare en sacrifiant simplement un poulet est le *khor;* il y a *khor*, entre autres dès qu'on use de mots grossiers au cours d'un entretien public avec une personne à qui on doit de la déférence.

Il y a *hiăp* quand on souhaite à autrui un malheur précis. En l'occurrence Lem avait insulté

Cette affaire était en somme banale et Gluih, après vérification du bien-fondé de la plainte sollicita du Tribunal que Lem soit condamné, ce qui fut fait. Mais aussitôt après Gluih demanda à son tour réparation à Pim coupable d'avoir employé des mots grossiers dans un exposé écrit de ses griefs que lui, Gluih, vieux chef respectable, allait être tenu de par ses fonctions à lire en public au Tribunal. Pim se reconnut d'ailleurs fautif sans aucune discussion et promit réparation. Il n'est pas douteux qu'en l'espèce Gluih, riche et considéré, ne songea pas à extorquer une patte de poulet, mais s'estima obligé de demander réparation d'une insulte, affirmant ainsi que les Bahnar devaient user d'une ligne de points en place des mots grossiers apparaissant dans tout texte écrit appelé à être publiquement diffusé.

Au *pơma phep* s'ajoute un *pơm phep*, un savoir-vivre, un ensemble de règles à observer pour respecter les usages et les rites. Le Bahnar constate en général que les étrangers violent, *ngŏng*, ces usages et ces rites par ignorance du *pơma phep* et du *pơm phep*, ce qui ne signifie pas qu'il les tienne pour des rustres, *lŭt*. Il arrivera seulement parfois, en des cas bien précis, qu'il leur demandera de se mettre en règle de peur que le Bahnar involontairement « insulté » ait été de ce chef « diminué » aux yeux des Génies, ce qui le priverait de leur protection [1].

Tout ce que nous venons d'exposer se retrouve, à quelques nuances près, partout ou presque, dans le Haut Pays, mais voici ce qui nous semble constituer quelque chose de particulier.

* * *

Le Bahnar parle des langages *pơma* répondant à l'attitude qu'il est tenu d'adopter envers les Génies et les Mânes en observation des rites. La vie du Bahnar n'est pas du tout imprégnée d'une terreur incessante des Génies et des Mânes envieux et vindicatifs mais il use cependant continuellement, quasi machinalement, de toute une série de « procédés » destinés à détourner de lui, des siens, de ses interlocuteurs, de son village, de son pays, l'attention des Génies et des Mânes toujours aux aguets pour prendre acte des fautes *yoč* de tous ordres que peuvent commettre les humains et en demander réparation. On ne peut guère leur en vouloir d'agir ainsi, car, après tout, les Bahnar en font autant entre eux, et les Génies « vivent » des sacrifices qu'on leur offre.

Les langages spéciaux dont nous allons maintenant parler se situent donc sur le même plan que d'autres « procédés » (les abstentions systématiques, les jeûnes, les silences, etc.) tendant au même but.

1° Le premier de ces langages est le *pơma yoh* ou *pơma čokal* litt. parler petit, parler court, parler en usant de la partie pour le tout. Ces deux langages n'en font qu'un, ils se confondent. Le Bahnar dira : « . . . ma petite récolte,

---

hiăp Pim en le vouant au chancre (et cela lui coûta un porc), tandis que Pim ne paya qu'un poulet à Gluih qu'il avait insulté *khơr* en répétant dans sa requête l'insulte de Lem. Il y a *tơjŏk* quand on fait une promesse à autrui et qu'on ne la tient pas. Les Génies, pensant et agissant comme les hommes, se sentent eux aussi insultés *tơjŏk* quand on ne célèbre pas un sacrifice sur lequel ils s'estiment en droit de compter dès qu'on le leur a promis. C'est l'un des motifs de l'emploi du *pơma pơjơruh* dont nous allons parler p. 123 et suiv.

[1] L'un des grands mérites de J. Sabatier, alors qu'il était résident du Darlac au moment ou nous avions bien des choses à apprendre sur les populations des Hauts Plateaux (de 1914 à 1940), fut de savoir s'incliner devant ces règles et de « payer » en quelques cas très précis. Il put ainsi pénétrer dans le milieu rhade, et en rapporter entre autres une bien précieuse documentation.

... tes faibles ressources, ... nos petites maisons (à toi et à moi), ... donne-moi un grain de riz», etc., ce qui signifie simplement : «ma récolte..., tes biens..., nos maisons..., donne-moi du riz», etc. On n'use pas du *yoh* ni du *čơkal* quand on parle d'un tiers absent, même quand on le nomme, ou de ce qui lui appartient, et cela s'explique car les Génies ne seront quand même pas assez malins pour l'identifier ! Et cela nous permet de préciser que le *yoh* et le *čơkal* ne sont pas des formules de politesse. En parlant ces langages on semble traiter de questions si menues, si méprisables, que les Génies ne songeront jamais à s'en préoccuper et moins encore à en être jaloux ! Ils sont à l'opposé, semble-t-il, d'un procédé dont usent certains magiciens maléficients. Chez les Bahnar de l'Ouest et chez les Halang, aux confins du Laos, tout comme chez les montagnards du Laos ou chez les Tăi (d'après le colonel Roux), il existe des magiciens nommés *gŏm* [1] qui savent nuire à leurs ennemis avec qui ils s'entretiennent rien qu'en vantant ostensiblement leur chance. S'exclament-ils : «Qu'elle est belle ta récolte !» et la voilà compromise. Disent-ils : «Tu as là un bien gros troupeau !» et les bêtes crèvent. Comment s'explique-t-on que le *gŏm* réussisse ? Il n'agit pas par lui-même, les Bahnar ne lui reconnaissent pas ce pouvoir miraculeux, il est un «agent» des Génies, il sait qu'il peut (et c'est là son secret et sa force) rendre les Génies assez jaloux pour que ceux-ci accablent les malheureux sur qui le *gŏm* attire leur attention malveillante en leur souhaitant la chance ! À l'opposé, l'emploi judicieux des *pơma yoh* et *čơkal* écarte la guigne des Bahnar en cause.

2° L'emploi du *pơma tơblơ* est moins courant. Cette façon de s'exprimer est caractérisée par l'emploi systématique de la négation [2]. On parle *tơblơ* pour traiter notamment d'événements futurs que l'on craint devoir être fâcheux pour quiconque, ou encore pour laisser l'interlocuteur plus libre de sa réponse (que l'on suppose devoir être défavorable), ou bien pour le louer sans que les Génies songent à s'en formaliser, et enfin pour l'insulter en semblant plaisanter sans qu'il puisse (en théorie au moins) en demander réparation [3].

Vers 1920, un chef voulant attirer l'attention de l'autorité française sur des troubles que préparaient certains villages vint dire au résident de Kontum : «Tels et tels villages ne sont pas méchants, ils ne sont pas en train de comploter». Ce chef n'avait pas dit que ces villages étaient tranquilles, c'est l'emploi de la négation qui donnait à son information toute sa valeur; et d'ailleurs ce résident eût pu s'inquiéter de voir l'un des chefs lui apporter des renseignements apparemment si anodins. Malheureusement ceux-ci passèrent par le canal d'un pseudo-interprète et le résident était alors un intérimaire. Quand l'agitation annoncée éclata, il destitua aussitôt le chef accusé de lui avoir donné des renseignements faussement rassurants sur la situation, alors que le pauvre homme avait justement voulu alerter l'autorité française, tout en évitant de «suggérer» aux Génies de provoquer un soulèvement. En usant du *tơblơ* on pourra flatter quelqu'un sans le compromettre aux yeux des Génies jaloux en s'exclamant : «Quel non-adroit tu fais!». Mais on ne dira évidemment pas :«Quel maladroit tu fais!».

On n'attirera pas l'attention du frère défenseur de l'honneur de sa sœur sur

[1] En ce qui concerne les magiciens *gŏm* et *bơjau* dont nous parlons, *infra*, p. 123, voir *Recherches sur les croyances des tribus du Haut Pays d'Annam*, in *Bulletin de l'Institut indochinois pour l'Étude de l'Homme*, IV, fasc. 1 et 2, p. 22 et suiv.

[2] En bahnar, deux négations ne valent pas une affirmation, elles se renforcent, ce qui permet de donner aux négations du *tơblơ* toute leur valeur.

[3] Cf. note 3, p. 119.

les écarts de conduite de celle-ci en l'en informant tout à trac; cela constituerait une insulte et entraînerait réparation d'abord, même si l'accusation se révélait exacte. Non, « l'ami qui lui veut du bien » dira finalement : « Ta sœur ne flirte jamais avec Untel ». L'emploi du mot flirter est du langage *yoh*, il correspond à quelque chose d'autrement précis, et un enfant même ne s'y trompera pas, car on ne se préoccupe pas d'un simple flirt; mais c'est l'emploi de la négation qui fera dresser l'oreille au frère dès lors prévenu.

On trouve dans les Légendes (texte S 10 C) un passage où est employé le langage *tơblơ*. Une jeune femme prévient son mari que son père use du *tơblơ* et qu'il lui faut dès lors en tenir compte sous peine d'être frustré :

« . . . Si mon père te demande : Eh ! mon gendre, voulez-vous des vêtements, des jarres, des marchandises? réponds-lui : Non, je n'en veux pas ! Voulez-vous de beaux vêtements ou de vieilles nippes ?, réponds-lui alors : Je veux de vieilles nippes ! C'est ainsi qu'il faut que tu fasses, car mon père parle *tơblơ* (litt. en inversant les mots). »

Ainsi le beau-père sera-t-il libre de se montrer généreux ou non avec son gendre qui ne se montre pas exigeant.

3° Il est encore un autre moyen de prévenir d'une catastrophe ou de risquer une prévision sans courir de risques, de formuler un souhait sans que les Génies s'en mêlent, c'est de simuler l'ivresse et de parler en divaguant *poma halôk*. Moyen précieux dont un jeune amoureux malin usera lors d'une fête quand à la Maison commune, feignant d'être ivre, il appellera comme par inadvertance « belle-sœur » la sœur de sa chérie qu'il désirerait épouser. C'est aussi en parlant *halôk* qu'une jeune fille appellera par avance « beau-père » le père de celui qui n'a pas encore compris qu'elle attend sa demande en mariage; ou encore qu'un chef, un richard, dira « mon gendre » au jeune homme qu'il est prêt à agréer en cette qualité et qu'un scrupule honorable empêche de se déclarer.

Il existe dans les Légendes un exemple très caractéristique de l'emploi de ce langage spécial [1].

Le jeune héros Giơ veut faire comprendre à une jeune fille Hrum Gieng qu'elle devrait épouser son frère aîné Giông, le fameux héros bahnar jơlong.

« . . . Giơ s'adressa à Hrum Gieng (au cours d'une buvaison) il feignit de parler en divaguant : Eh ! belle-sœur, bois pour me complaire un peu de cet alcool que je viens de laisser (dans la jarre), belle-sœur ! Riant aux éclats la jeune Hrum Gieng dit : Qui appelles-tu belle-sœur, mon aîné ? Giơ répondit : Ouais, j'ai eu une absence, ne m'en tiens pas rigueur, je suis ivre d'avoir bu votre alcool.

Peu après, Giơ dit encore : Eh ! belle-sœur, bois pour me complaire un peu de l'alcool que je viens de laisser. Hrum Gieng rit encore et dit : Pourquoi te moques-tu de moi, mon aîné, jeune étranger, qui voudrait d'une personne comme moi (pour épouse); tu m'appelles ta belle-sœur, qui donc de ta famille ai-je épousé ? Où est-il ton frère aîné ? S'il veut m'épouser, je l'épouserai et voilà tout ! Giơ dit : C'est encore ça, je parle toujours en divaguant. »

et l'échange de vues se poursuit sans hâte, car ces questions-là sont délicates à régler, de nos jours encore d'ailleurs.

---

[1] *Textes bahnar* (à paraître), chap. XXI, texte W 1 §, Y et Z.

4° Le *poma pojoruh* est encore autre chose; c'est au sens littéral un langage dépréciatif. On l'emploie, semble-t-il, dans des circonstances précises. On parle *pojoruh* quand on s'entretient des préparatifs d'un sacrifice ou d'un acte à venir (tels les travaux des champs, l'établissement d'un élevage, etc.) dont l'accomplissement devra s'accompagner obligatoirement de la célébration d'un sacrifice. C'est aussi le langage dont use, au moins relativement, un « medicine man » magicien *bojau* [1] lorsqu'il précise à un malade le montant de sa dette envers les Génies, dette dont le règlement assurera la guérison. Un *bojau* ne lui dira pas qu'il faut sacrifier un buffle ou un cochon, mais un nuage ou une auge; ce disant le *bojau* et la famille du malade n'encoureront pas de responsabilité envers les Génies si le malade est assez fou pour ne pas suivre les conseils qui lui sont donnés. Quand on fait une promesse et qu'on ne la tient pas il y a de ce chef insulte *tojŏk* [2]; voilà pourquoi il serait désastreux que les Génies ou les Mânes puissent compter sur un sacrifice qui, pour une raison quelconque, ne serait pas célébré au jour promis. Aussi, dans tous les cas énumérés au début de ce paragraphe, est-il tout à fait compréhensible que l'on parle *pojoruh*, car ce faisant on ne s'engage pas! Mais, bien entendu, ce langage ne sera pas employé dans les invocations proférées au cours d'une célébration quelle qu'elle soit; il s'agit alors de dire très nettement aux Génies ou aux Mânes [3] ce que l'on est en train de faire, pourquoi on le fait et ce qu'on attend des Génies ou des Mânes que l'on invoque et à qui on fait une offrande. Il faut d'ailleurs implorer brièvement les Génies (et à un moindre degré les Mânes) surtout quand on n'est pas riche, il est toujours dangereux de rester « en contact avec les puissants » que ceux-ci soient des hommes ou des Génies ! On risque alors de « se brûler » pour employer l'expression bahnar.

Mais dans une famille bien située, dans celle du chef Mohr par exemple dont les ancêtres ont régné sur la partie Est du pays pendant des années, chez Mohr dont l'arrière-grand-père eut comme chacun sait une entrevue avec un Génie, on prend bien son temps quand on invoque et on ose dire aux Génies de faire de la publicité à la famille.

« ... Faites (Oh ! vous les Génies) que nous achetions tant de choses, des écuelles, des boucles d'oreilles, des gongs de bronze,... que tous les gens du village en parlent, que tous les étrangers le répètent à l'envi et que (ceux des) Génies (qui sont des méchants et des envieux) n'en sachent rien [4]. »

Aucune autre famille du pays n'ose ainsi traiter les Génies d'égal à égal.

Pour parler *pojoruh*, il ne s'agit plus seulement comme en parlant *yoh* de minimiser ce dont on parle, on se sert de toute une série de mots ou d'expressions parfois symboliques que l'on détourne complètement de leur sens propre. Nous en avons relevé quatre-vingt-quinze (Annexe I) et nous ne devons pas être loin de les avoir notés tous car, en fait, le *pojoruh* n'apparaît pas disposer d'un vocabulaire très étendu.

---

[1] Cf. note 1, p. 121.
[2] Cf. note 2, p. 119.
[3] Les Bahnar n'invoquent jamais à la fois les Génies et les Mânes comme le font par exemple les Rhade. Ils sacrifient suivant le cas aux uns ou aux autres. Les sacrifices *phah* faits aux Mânes sont plus sommaires que les *soi* s'adressant aux Génies et les invocations au cours des *phah* sont des plus simples, non pas parce que le célébrant craint de se brûler, mais parce qu'on ne fait pas beaucoup d'embarras quand on parle aux Mânes (sauf quand on en a très peur!).
[4] *Textes bahnar* (à paraître), ch. IX, Texte I 1, § C.

Il arrive souvent que l'on utilise à la fois deux des langages dont nous venons de parler. Un Bahnar peut vouloir en effet non seulement ne pas s'engager, mais encore miminiser les ressources dont il dispose. Aussi quand il dit : «Je vais acheter un tison pour le manger, alors qu'il achète du foie pour sacrifier, c'est du *pojoruh*, mais si, ce disant, il achète un buffle et non du foie, il use à la fois du *pojoruh* et du *čokal* [1].

Les Čam disposaient d'un «langage fleuri» correspondant au *pojoruh* dont ils usaient dans des circonstances comparables. Cependant, nous basant sur le peu que nous savons de ce «langage fleuri» nous ne croyons pas que les Bahnar aient hérité simplement et directement le langage *pojoruh* des Čam. (Voir Annexe II.)

* * *

Il nous reste encore à citer trois *poma*, deux d'entre eux sont des langages secrets (?) *poma klĕ*, et le troisième est un langage de haine *poma adro*. Ni les uns ni les autres, en tout cas, ne peuvent être considérés comme des «procédés», on n'en use pas comme des langages dont nous avons traités au paragraphe précédent.

Seuls de nos jours, des petits amoureux de quatorze à quinze ans qui en sont encore aux amusettes useront des deux langages secrets (?) connus des Bahnar. Dans le premier d'entre eux on intervertit la syllabe ou la dernière syllabe de deux mots consécutifs :

Iñ bat ko poma pang di «j'aime parler avec lui» devient par ce procédé :
At biñ ko pomo pi dang.

Dans le second langage secret on intercale *angl* au début de chaque mot monosyllabique, ou entre la première et la deuxième syllabe des mots polysyllabiques. La phrase précédente devient dès lors :

Angliñ banglat kanglo pomangla panglang dangli.

Ces langages secrets qui ne le sont plus du tout sont-ils les dernières survivances de façons de parler usitées autrefois au cours de cérémonies ou en d'autres circonstances par les Bahnar et leurs voisins. C'est fort possible. Nous n'avons rien pu (ni su) relever de précis sur l'emploi de langages vraiment secrets par les adultes des tribus de la Province de Kontum; or il nous a été affirmé que des femmes sedang avaient communiqué par signes, en notre présence alors que nous palabrions dans une Maison commune. Il y a donc peut être encore des procédés de communication secrets qui sont utilisés dans le Haut Pays. Nous pouvons en tous cas rapprocher ces *poma klĕ* de ceux dont M. M. Leenhardt signala l'existence dans les îles Loyauté où il y a un langage secret dit «langage de Cara» dans l'île de Mare, et un autre dit «Uneng» dans l'île de Lifou qui «est utilisé dans les familles de chefs, mais est désuet, et survit dans les billets amoureux modernes» [2].

---

[1] Le Bahnar pauvre (dans l'Ouest de la région seulement), tenu de sacrifier, peut le faire en profitant de ce que plus riche que lui abat un buffle cérémoniellement. Il achète un morceau du foie de la bête immolée et invoque pour son compte (dans sa maison le plus souvent, tandis que l'on sacrifie sur la place publique). Il est même admis, depuis 1935 environ, que les pauvres euvent se procurer le foie voulu au marché de Kontum !

[2] M. Leenhardt. *Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie*, XLVI, Paris, 1946, in *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, p. 198.

Quant au dernier des langages spéciaux, le langage de haine *pơma adro*, il consiste simplement à faire précéder chaque mot d'un *ha* ou d'un *hơ* très fortement soufflé. Il fut parait-il utilisé autrefois par des guerriers échangeant des défis, et le serait encore lors des violentes discussions ! Nous ne l'avons cependant jamais entendu employer, même au Tribunal, où souvent les adversaires ne se ménagent guère, et dont les invectives qu'ils emploient nous ont parfois surpris !

*
* *

Nous ne sommes pas en mesure de faire aucun rapprochement valable entre les *pơma* spéciaux des Bahnar et des langages analogues qui pourraient exister dans le Haut Pays. D. Antomarchi, lui-même, qui connaissait fort bien les Rhade, ne nous signala jamais l'existence de langages spéciaux dans cette tribu-là. La recherche en reste à faire, et nous semble devoir être poursuivie plutôt dans les peuplades moins évoluées que les Bahnar, les Jărai et les et les Rhade (tels les Sedang, les Mnong, les Kha Tu, les Stieng et combien d'autres !) chez lesquelles d'anciennes traditions doivent être encore vivaces, en même temps que des modes d'expression qui ont disparu ailleurs. Cela nous permettrait de savoir dans quelles circonstances, assurément curieuses, tous ces langages furent autrefois utilisés dans le Haut Pays indochinois.

ANNEXE I

Les mots du langage *pojoruh* énumérés ci-après sont d'un emploi très précis et assez restreint. Il en est cependant quatre que l'on retrouve très souvent et dont le sens est large; ce sont par ordre d'importance les mots *ngôi* (voir *infra*, l'article idée), *kon* (voir *infra*, l'article animal), *yuk yak* (voir *infra*, l'article agir) et *yă* (voir *infra*, l'article phrase).

Tous les mots ci-dessous (à l'exception de *gâp* et de *pŏ·t*) ont un sens littéral en langage courant (litt.), très souvent employé; le sens qu'ils prennent en langage *pojoruh* n'apparait que dans les circonstances dites, *supra*, p. 123 et suiv.

Ces mots sont connus de tous les Bahnar sauf dans les cas assez rares où nous indiquons la ou les sous-tribus qui, seules, les emploient.

Abatis des champs Voir « bois, champ ».

« L' — — — » : *topū prok* (litt. « gîte de l'écureuil »).

« Mettre le feu à l'— — — » : *soh topū prok* (litt. « faire brûler le gîte de l'écureuil »).

Abri du champ Voir « champ, maison ».

« Édifier l'— — — » : *podŏ·ng jing jil* (Bahnar Kontum) (litt. « mettre un daim sur ses pattes »).

Action, agir Voir « idée ».

— en général : *pom ngôi, pom yuk yak* (litt. « agir en se distrayant, agir pour se distraire, agir inconsidérément »). On a tellement pris l'habitude dans la conversation d'user de ces deux mots dépréciatifs qu'ils en deviennent des formules de politesse !

On dit aussi en *pojoruh* : *pom koču* (litt. « agir inconsidérément »), mais cette expression-là, contrairement aux deux précédentes, n'apparaît en langage courant que dans son sens littéral.

Affaire « Discuter d'une —, traiter une question, etc. » : *poblei* (litt. « leurrer »).

Alcool Voir « boire, jarre ».

« L'— » : *kodroh* (litt. « résidu, marc »), *dak* (litt. « eau, liquide »).

« L'— d'une jarre où l'on a déjà bu » : *dak khai* (litt. « salive »).

Mot classificateur dépréciatif d'une jarre d'—, c'est-à-dire de son contenu : *krek* (litt. « nom des jarres de la famille de jarres XXVI ». Ce sont les jarres les plus mal fabriquées, pratiquement sans valeur).

« Préparer une jarre d'— » : *koniĕt krek* (litt. « boucher une petite jarre »), *koniĕt hla* (litt. « boucher avec des feuilles »), *kodeh sik* (litt. « écourter l'alcool, c'est-à-dire marquer le niveau auquel a baissé l'alcool »). L'expression non dépréciative correspondante est *čokang sik*.

Aliments, nourriture Voir « cuire ».

« Les —, la — » : *kodroh kap lă* (litt. « marc mâché et recraché »), *hana* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « patée de porcs »).

Animal Voir « bétail, bœuf, bouc, buffle, cheval, chèvre, cochon, éléphant, élevage, poulet, sanglier, tigre ».

L'— en général : *kon* (litt. « petit »). Le mot s'emploie souvent, même dans le langage courant.

« Un — sacrifié ou à sacrifier » : *ngar* (litt. « tison »).

Arme Voir « blessure, tuer ».
« User de la pointe d'une —, poignarder, etc. » : *čěk* (litt. « chatouiller »).

Assommer « — une bête destinée au sacrifice » : *čeč, kơjeh* (litt. « écraser sous l'ongle »).

Bâton Voir « semer ».

Beaux-parents « Les — — » : *jơni* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « les gens en deuil [de l'enfant qui les a quittés pour se marier] »).

Bébé Voir « enfant ».
Un — en général : *dih* (litt. « objet sans aucune valeur »).

Bétail Voir « animal ».
« Du — » : *sem răm* (litt. « viande qui n'a pas pris toute sa valeur »), *dia* (litt. « chaume »), *tơmam hơbŭk* (litt. « biens périssables »).

Biens Des — en général : *tơmam răm* (Bahnar de l'Est, Kontum, Jơlong) *khong kha* (Bahnar Rơngao) (litt. « biens qui n'ont pas pris toute leur valeur »), *dih* (litt. « objet sans aucune valeur »).
« Mes — » : *tơmam dŭng dăng* (Bahnar de l'Est) (litt. « des biens sans valeur »). Cette expression ne s'emploie que pour parler de ses propres biens, elle serait insultante dans tout autre cas.

Blessure Mot classificateur dépréciatif des — récentes : *rơka* (litt. « cicatrices laissées par une maladie, telle la petite vérole »).

Bœuf Voir « animal, buffle ».
Un — en général : *hla dum* (litt. « feuille rouge »), *ao* (Bahnar de l'Est) (litt. « fanon des bovidés »).

Boire Voir « alcool, jarre ».
— en général : *jup* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « se sucer le doigt »).
« — à la jarre, — une jarre d'alcool » : *et sik miñ krek, jup miñ krek* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « boire l'alcool d'une petite jarre sans valeur, sucer l'alcool d'une petite jarre sans valeur »).

Bois Voir « abatis, champ ».
« Débiter les — à demi brûlés de l'abatis : *dôñ kơl bơ* (litt. « ramasser les têtes des poissons *bơ* »).

Bouc Voir « animal, chèvre ».
Un — en général : *sŏk kang* (litt. « barbe, barbu »), *ràng trŏng* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « fleur d'aubergine »), *ràng pơnuñ* (Bahnar de l'Est) (litt. « fleur de mauve »).

Broyer Voir « pilonner ».

Buffle Voir « animal, bœuf ».
Un — en général : *hla găm* (Bahnar de l'Est, Kontum, Jơlong) (litt. « feuille noire »), *toba long* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « branche maîtresse d'un arbre »), *kông hamơl* (Bahnar de l'Est) (litt. « nuage cumulus »), *kon hmĕn* (litt. « bête placide »).

Célébration, célébrer Voir « assommer, sacrifice ».
— en général : *pơgia* (litt. « faire semblant »), *čơlĕ* (Bahnar Jơlong) (litt. « agir sans soin »).

Cercueil « Fabriquer un — » : *lek hmok* (litt. « arracher de l'écorce d'arbre »).

Champ Voir « abatis, abri, bois, moissonner, paddy, semer ».

Cheval Voir « animal ».
Un — en général : *sung* (litt. « hachette. » On compare le profil de la tête du cheval à un fer de hachette).

Chèvre Voir « animal, bouc ».
Une — en général : *ràng trǒng* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « fleur d'aubergine »), *ràng pơnuñ* (Bahnar de l'Est) (litt. « fleur de mauve »).

Cochon Voir « animal ».
Un — en général : *kơne* (litt. « souris »), *kroh* (Bahnar de l'Ouest) (nom d'une hotte d'origine gơlar dont la silhouette rappelle vaguement une hure), *atong* (litt. « auge »).
« Faire cuire un — pour le sacrifier » : *čă năng kon kơne* (litt. « tenter d'examiner un souriceau »).

Crête d'oiseau Une — — — en général : *màng* (litt. « branchie »).

Cuire Voir « aliments, cochon ».
— en général : *pơtŏ* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « chauffer »).
« — du riz » : *ăsĕng* (Bahnar de l'Ouest) (litt. « vanner »).

Descendance Voir « éléphant ».
La — en général : *sâu se kơne bơla* (litt. « les arrière-petits-enfants, les souris à défense »).

Dévorer au sens propre : *hrep, mŏk* (litt. « picorer »).

Discuter Voir « affaire ».

Écouter — : *dŏñ* (Bahnar de l'Est, Kontum, Jolong) (litt. « ramasser »).

Éléphant Voir « animal, descendance ».
— : *kơne bơla* (litt. « souris à défense »).

Élevage Voir « animal, bétail ».
« Faire de l'— » : *apŏ·n* (litt. « soigner des animaux »).

Enfant Voir « bébé, homme ».
Un — en général : *mon* (litt. « neveu »).
Mot classificateur dépréciatif et poétique des — : *găr* (litt. « graine »).

Épouser — : *joh* (litt. « oiseau piquer du bec »).

Fagot, fagotin Un — en général : *kơčeh* (litt. « esquille »).

Foie Le — d'une bête destinée au sacrifice : *ngar* (litt. « tison »).

Gourde « Une — à eau » : *dak* (litt. « eau »).

Guerre « Faire la — » : *tŏk uñ* (litt. « allumer un incendie »).

Homme Voir « enfant, je, nom ».
Un — en général : *măt* (litt. « nom »), *ngar* (litt. « tison »).
« Moi qui suis un — » : *kŏ* (litt. « chien »). Ce dernier dépréciatif ne peut s'adresser à autrui, il deviendrait une insulte : « ce chien là ! »; *sem* (litt. « oiseau »). Ce dernier dépréciatif ne peut s'adresser à autrui, il deviendrait une insulte : « cet oiseau là ! ».
Mot classificateur dépréciatif des — en général; des individus : *găr* (litt. « graine »).

Idée Voir «action».
Mot dépréciatif permettant d'exprimer toutes les — d'activité en général, en en minimisant l'importance : *ngôi* (litt. «s'amuser, se distraire»).

Incendie «Craindre que la maison soit —» : *Yu kơ uñ sa long* (litt. «avoir peur que le feu prenne aux bois»).

Jarre Voir «alcool, boire».
Mot classificateur dépréciatif des — (contenant ou contenu) : *krek* (Bahnar Bơnom, Kontum), *krep* (Bahnar Alakong) (litt. «nom de la famille de jarres XXVI, composée de jarres pratiquement sans valeur»).

Je, me, moi Voir «enfant, homme».
—, —, — en général : *gáp* (Bahnar de l'Est, Kontum), *gŏp* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «ils, on»), *dŭng dăng* (litt. «chose sans valeur»), *kŏ* (litt. «chien»), *sem* (litt. «oiseau»). Ces deux derniers dépréciatifs ne peuvent être appliqués à autrui, ils constitueraient alors des insultes.

Maison Voir «abri du champ».
Une — en général : *adron* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «abri du champ»), *tơdrang kơtơp* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «pigeonnier»; le mot est un dépréciatif poétique), *jơng kung* (litt. «pied d'échalier»), *tơpŭ bơlang* (litt. «nid de geai», le mot est un dépréciatif poétique), *hnam kơtu* (litt. «maison vieille et délabrée»).

Manger Voir «dévorer, sacrifice».

Massues «Les — de combat» (armes désuètes), «les casse-têtes» : *adroi adro* (litt. «pluralité des pilons à paddy»).

Me, moi Voir «homme, je».

Moissonner Voir «champ».
— en général : *meh* (litt. «glaner les épis qui ont mûri tardivement»).

Mots classificateurs dépréciatifs Voir «blessure, enfant, homme, jarre».

Mourir Voir «tuer».
«— tué par les *Kiăk*» (Bahnar de l'Ouest) : *kơčĭt* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «être écrasé sous l'ongle»).

Nom Voir «homme».
Le — en général : *măt bơgui* (litt. «le nom provisoire»).

Nourriture Voir «aliments».

Objet Un — en général : *kon* (litt. «de petites choses»).

Ovaire en général : *pley hăra* (litt. «fruit du sycomore»).

Paddy Voir «champ, cuire, moissonner, récolter, semer».
«Le —» : *kon bơlah* (litt. «les menues brisures de riz»).
«Semer le —» : *tơhoăng kơtăp bar kơi* (Bahnar de Kontum) (litt. «faire tomber des œufs de lézard»).
«Piler le —» : *kơjeh* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «écraser sous l'ongle»).

Pagne «Mettre un —» : *pŏ̆t* (pas de sens litt.)

Phrase Voir «idée».
Mot dépréciatif d'emploi éventuel de toute une — : *yă* (litt. «peu, ce qui est peu»).

Pilon, pilonner «Broyer au —, pilonner» : *čeč, kojeh* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «écraser sous l'ongle»).

Poison en général : *pogang Yang* (litt. «philtre des Génies, remède divin»).

Poulet Voir «animal, crête d'oiseau».

Un — en général : *prăi tǒng* (litt. «poussin nouvellement éclos»), *hră* (Bahnar de l'Ouest) (litt. «arbalète». Ce dépréciatif semble n'être employé que par les *bojau* fixant le montant d'une amende aux Génies).

Propriété Idée de la — en général : *dih* (litt. «chose sans valeur»).

Question Voir «affaire».

Racine Une — en général : *rومeh* (litt. «branchette»).

Récoltes Les — en général : *dia* (litt. «chaume»).

Régler Voir «affaire».

Richesses Des — en général : *hongui hongăm dram hrôč* (litt. «des hardes et des jarres usagées»).

Sacrifice Voir «célébrer, foie».
«Célébrer un —» : *sa* (litt. «manger, consommer»).
«Célébrer valablement un —» : *sa jot* (litt. «manger correctement»).

Sanglier Voir «animal, éléphant».
Un — en général : *kone* (litt. «souris»).

Semer Voir «champ, paddy».
«Bâton à —» : *long hamŏl* (Bahnar de Kontum), *long romŏl* (Bahnar Rongao) (litt. «bûche»).

Sujet Voir «affaire».

Tabac Du — en général : *ropŭi* (litt. «sauge»).

Tigre Voir «animal».
Un — en général : *kone* (litt. «souris»).

Tissu Voir «vêtement».

Traiter Voir «affaire».

Tuer Voir «armes, blessure, mourir».
«Les *Kiăk* — les hommes» : *čĕk* (litt. «chatouiller»).
«Les Génies — les hommes» : *ponah* (litt. «leur tirent dessus»).

Vêtement «Les —, les tissus, etc.» : *hrôč, kôč* (litt. «des hardes, des chiffons»).

Visite «Faire une —» : *hapong drong* («visiter en passant»), *thông* (litt. «errer»).

ANNEXE II

À la page IX de leur Dictionnaire čam-français[1], Aymonier et Cabaton donnent les précisions suivantes sur le langage mystique des Čam :

« On sait que, chez la plupart des peuples malayo polynésiens, on emploie un langage spécial ou plutôt des mots et des périphrases convenues dans l'accomplissement de quelques rites agraires ou pour se rendre les divinités favorables au moment de la récolte de certaines substances précieuses. En čam une coutume identique se retrouve, et, de même que les Jakuns et les Binuas de l'extrémité de la presqu'île malaise cessent de parler leur langue habituelle pendant tout le temps qu'ils passent à la récolte du camphre pour se servir d'un langage spécial appelé *bássá kápor*, « langage du camphre »..., les Čam pendant la récolte du bois d'aigle[2], et souvent dans leurs livres, se servent de termes auxquels ils donnent le nom d'*ar banū*, « langage fleuri » ou de *jal çadhor* « l'eau du fleuve ».

Ce sont des mots sanscrits plus ou moins altérés, des onomatopées, des vocables empruntés aux dialectes sauvages ou des périphrases comme *čiim čaun*, « l'oiseau qui pique » c'est-à-dire la hache ; *bhon*, « le rouge » c'est-à-dire le feu ; *garmen*, « l'araignée » c'est-à-dire la chèvre, etc. Il en est de même chez les Jakuns où fusil devient ce qui résonne au loin, et porc, courte patte. »

Dans le corps du Dictionnaire les auteurs donnent soixante mots du langage mystique čam.

Voici leur sens en français :

« Homme, homme fait, garçon, femme, aîné, cadet, aïeul, aïeule, les parents paternels, les parents maternels. »
« Vieux, âgé, fille nubile, vierge, prostituée. »
« Corps, cadavre, peau, chair, os, tête, visage, joue, sourcils, nez, bouche, gosier, lèvres, dents, nuque, épaule, poitrine, sein, ceinture, genou, main, pied. »
« Rein, foie, fiel, lait. »
« Chèvre. »
« Ciel (trois mots), soleil (deux mots), lune (deux mots), jour. »
« Fleuve. »
« Feu. »
« Un légume non identifié, datura, manguier, orange, bétel, fleur, odeur des fleurs, fleur de bananier. »
« Hache. »
« Miroir. »
« Dire, chanter. »
« Mensonge. »
« Manger, boire, faim, breuvage, disette. »
« Séparer. »

---

(1) *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, Paris, Imprimerie nationale. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28. 1906.

(2) De nos jours les Bahnar ne se livrent à aucune recherche analogue. Il faut noter qu'ils gardent le silence quand ils sont en quête de ruches (et en quelques autres circonstances de vie, départ pour la chasse par exemple).

Nous n'avons guère trouvé mention de mots čam qui aient, comme en bahnar, un sens propre en langage courant et un autre en langage mystique. D'autre part il n'existe aucun rapprochement apparent entre ceux des mots čam du langage *ar banū* que nous connaissons par Aymonier, tels par exemple, foie, chèvre, boire, enfant, homme, etc., et les mots bahnar correspondants du langage courant ou du *pəjəruh*. Il serait intéressant de rechercher les «dialectes sauvages» auxquels le čam a fait des emprunts que l'on retrouve dans son langage mystique.

Nous croyons enfin, et en conclusion, pouvoir tenter de préciser l'idée d'Aymonier au sujet des raisons de l'emploi d'un langage mystique par les populations qui en disposent.

Si l'on veut bien admettre que toutes les populations de cette partie du globe parlant des langages spéciaux en usent ou en ont usé pour des raisons du même ordre, on sera amené à déduire de ce qui nous fut précisé par les Bahnar que ces langages-là ont pour but d'éviter que les Esprits s'attendent formellement à ce que les humains se mettent en rapport avec eux (célébration d'une cérémonie, accomplissement d'un rite important, etc.) dès que ceux-ci en discutent entre eux, alors que les célébrants à venir risquent de ne pouvoir, malgré toute leur bonne volonté, tenir parole. Si l'on prend bien garde de ne parler que le langage spécial au moment qu'il faut, les Esprits ne savent pas ce qu'on leur réserve; on ne leur a rien promis en somme, ils ne peuvent se formaliser (c'est-à-dire punir les fautifs) si pour une raison quelconque la cérémonie n'est pas célébrée, les rites ne sont pas respectés. Et c'est cela qui compte, l'homme a échappé à la punition qu'il a en fait méritée.

ÉTUDES BALINAISES

par

Louis-Charles DAMAIS

III. *LA DATE DE LA SÉPULTURE ROYALE DU GUNUNG KAWI*

Bien que les tombes taillées dans le roc du Gunuŋ Kawi [1] près de Tampak Siriŋ soient bien connues des archéologues et même des touristes, il ne semble pas que l'on ait pu jusqu'ici les dater d'une façon précise [2].

Krom qui publia le premier quelques détails sur ces monuments découverts au début de juillet 1920 par M. H. T. Damsté alors Résident de Bali, proposa comme datation provisoire le XIe siècle EC., en particulier la première moitié de ce siècle [3].

---

(1) On peut traduire ce toponyme « Le mont des Poètes ». Goris a fait remarquer dans son *Histoire ancienne de Bali* (*Sedjarah Bali Kuna*), p. 23, qu'il y a au moins quatre *Purā* (litt. « Temples ») appelés Gunuŋ Kawi : près de Tampak Siriŋ, à Səbatu, à Kaliki et près de Babitrā. Nous ne parlerons évidemment ici que du premier. Il existe aussi à Java une montagne du même nom, d'ailleurs beaucoup plus élevée. Située à l'Ouest de Malaŋ, dans la partie orientale de l'île, elle atteint 2.650 mètres.

(2) Le site se compose essentiellement de dix sépultures et de niches ayant probablement servi à des ermites. Un certain nombre de ces dernières groupées dans un ensemble architectonique, a été appelé « monastère ». On a d'abord cinq sépultures taillées dans le roc vertical en forme de façades de Caṇḍi sur la rive gauche de la rivière Pakrisan, en face desquelles se trouvent, sur la rive droite, quatre autres sépultures de même style et, quelques centaines de mètres en aval de ces dernières, une autre sépulture séparée, également sur la rive droite.

Le « monastère » qui se trouve immédiatement en aval du groupe des cinq sépultures, est aussi taillé dans le roc, donc monolithe. Il y a enfin un assez grand nombre de niches creusées dans le roc, sur les deux rives.

Des recherches récentes faites par le fonctionnaire du Service Archéologique de l'Indonésie stationné à Bali, M. Krijgsman, montrent que les niches s'étendent sur plus d'un kilomètre de chaque côté de la rivière, donc bien plus loin qu'on ne le croyait avant la dernière guerre.

On consultera pour une première description et une bonne série de dessins et de photographies de ce site, l'article du fonctionnaire néerlandais qui le premier en a compris l'importance, H. T. Damsté. Il est intitulé *Een Boeddhistische rotsklooster op Bali* « Un monastère rupestre bouddhique à Bali » et a été publié dans *OV*, 1921, 60-62, avec sept planches de photographies se trouvant entre les pages 60 et 61. Une description détaillée de la main de B. de Haan, accompagnée de cinq nouvelles photographies, a paru dans le même *OV*, 1921, 97-104 sous le titre *De Kluizenarij en rotsgraven te Tampak Siring* (Bali), c'est-à-dire « L'ermitage et les tombeaux rupestres de Tampak Siriŋ (Bali) ». Parmi les nombreux recueils de photographies consacrés à Bali et où se trouvent des vues des tombes du Gunuŋ Kawi, nous citerons seulement ici le *Bali* de Goris et Dronkers, pl. 3.10 et 3.11. Cf. ici-même les planches XXXI et XXXII.

Au sujet d'autres ermitages balinais taillés dans le roc, cf. *Rotskluizenarijen op Bali* de W. F. Stutterheim dans *Mededeelingen van de Kirtya Liefrinck-Van der Tuuk*, fasc. 3, Bijlage [= Appendice] III, p. 57-64. Aucun n'a l'importance de celui du Gunuŋ Kawi.

(3) Cf. *BKI*, 76, 1920, 484. La relation de M. Damsté dans *OV*, 1921, 60-62 est suivie d'un *Bijschrift* (« Addendum ») de Krom, p. 63-64 où la transcription de l'inscription de la première tombe est également publiée.

B. De Haan, d'un point de vue purement architectural, penchait pour les XIIe-XIIIe siècles Śaka, donc une période nettement postérieure [1].

Krom, reprenant dans la deuxième édition de son *Histoire* le résumé des résultats consignés dans la première, y déclare que ces sépultures appartiennent à la « période de Kaḍiri » [2].

Cette délimitation plutôt vague donnerait comme dates certaines extrêmes 1038-1144 Śaka ou 1116-1222 EC. [3]. Plus loin dans le même paragraphe, Krom continue : « La forme des façades des temples, en particulier la silhouette du toit, est du type qui précède à Java Oriental l'architecture bien connue du XIIIe siècle [EC.] et les lettres ornées sont également utilisées à Java pendant la période de Kaḍiri. C'est pourquoi nous croyons pouvoir considérer Tampak Siriŋ comme un produit de cette époque, et nous pouvons constater alors à quel point les formes des temples et des lettres sont proches de celles de Java » [4].

Krom, ne mentionnant pas dans cet ouvrage son article de 1920, on se demande s'il pense toujours à la première moitié du XIe siècle ou, d'une façon vague, aussi bien au XIe qu'au XIIe ou même au XIIIe siècle EC. Il ne précise pas et cite en note, mais sans aucun commentaire, l'opinion de Stutterheim qui voyait dans la principale des tombes de Tampąk Siriŋ la sépulture de l'énigmatique souverain qui se désigne dans ses inscriptions sous le nom de *Anak Wuŋsu*, « le Benjamin », ce qui revient à la dater aux alentours de l'an mille Śaka.

Stutterheim avait en effet déjà traité la question dans ses *Oudheden van Bali* [5]. Il y faisait aussi remarquer que la variété d'écriture utilisée dans les courtes inscriptions du Gunuŋ Kawi était exactement la même que celle d'une inscription sur une statuette funéraire du Gunuŋ Panulisan qui porte le millésime 999 Śaka (1077 EC.) [6]. Il déclarait à ce propos : « Bien que les Caṇḍi

---

(1) *OV*, 1921, 103.

(2) Cf. *HJG*², 280 (dernière ligne), et aussi 281.

(3) D'après les documents connus jusqu'ici. Pour Krom qui lisait 1026 Śaka le millésime de l'inscription de Śrī Jayawarṣa Śāstraprabhū, la période commençait probablement vers 1104 EC. (voir la liste dans *HJG*², 470). Nous espérons avoir montré que cette inscription est en fait d'un siècle plus tard (cf. notre *EEI*, III, *Liste* A. 169 et *EEI*, IV, 123-124), mais il est possible que la dynastie dite de Kaḍiri remonte au début du XIe siècle Śaka. Quoi qu'il en soit, le premier document connu que l'on puisse lui attribuer avec certitude est la grande charte de Padləgan I de 1038 Śaka = 11-I-1117 EC. au nom de Bāmeśwara. Cf. notre *Liste* dans *EEI*, III, n° A. 145 et *EEI*, IV, 67-68.

(4) Cf. *HJG*², 281, lignes 18-23.

(5) Cf. *OB*, 86, lignes 14 et suiv., pour l'identification de la tombe principale à celle de l'Anak Wuŋsu. Voir aussi p. 139 et 145.

(6) Dans son analyse d'une charte datée de 983 Śaka (*PB*, I, 19, n° 107), Goris semble douter de la date de ce document. Il déclare en effet : « En ce qui concerne le *Bhaṭāra Mandul*, voir surtout le n° 461 [c'est-à-dire la statue de 999 Śaka, L.-C. D.]. Étant donné qu'il est déja question de culte en 989 [faute d'impression pour 983 ? L.-C. D.] Śaka, la statue doit avoir été faite avant cette année-là et le millésime (999) ajouté plus tard ».

Nous ne pouvons suivre ce raisonnement car si les mots balinais (même d'origine sanskrite) n'indiquent pas toujours le sexe d'une façon précise, l'inscription de 989 Śaka citée par Goris parle d'un *Bhaṭāra Mandul* alors que la statue portant le millésime a sans aucun doute *Bhaṭārī Mandul*. Or, si le mot Bhaṭāra peut aussi bien désigner une femme ou une déesse qu'un homme ou un dieu, *Bhaṭārī* ne peut en aucun cas désigner un homme ou un dieu. D'ailleurs, malgré la double valeur de la forme masculine, la distinction est très bien observée dans la désignation des parents d'Airlaŋga, telle qu'elle nous a été conservée par les chartes de l'Anak Wuŋsu. Il faudrait donc être sûr d'abord qu'il n'y a pas deux déités, un *Bhaṭāra* et une *Bhaṭārī Mandul*, avant que l'argument présenté soit valable.

En outre, même s'il s'agit de la même déité, la facture d'une statue n'implique pas forcément

ne portent aucun millésime, l'écriture qui y est employée est si littéralement la même que celle de 999 Śaka, que je n'hésite pas à situer leur construction au cours des mêmes années environ » [1].

En 1933, Stutterheim reprenait la question dans une de ses *Notes archéologiques* [2]. Il y discute d'abord une datation proposée par M. Damsté, le découvreur du site, d'après une liste de chronogrammes recueillie par un autre fonctionnaire néerlandais, M. Heyting [3]. Un de ces chronogrammes est en effet : *bəntar iŋ Gunuŋ Kawi – brahmanâ bisâ ŋiduŋ*, soit en français : « Au moment de la fente du Gunuŋ Kawi, le(s) Brahmane(s) savai(en)t chanter » [4]. Le chronogramme est considéré comme se trouvant dans les trois derniers mots qui sont ainsi interprétés : *brahmanâ* = 8; *bisâ* = 8; *ŋiduŋ* = 1, ce qui donne, selon les informateurs de M. Heyting, 881 Śaka (= 959 EC.).

Le professeur C. C. Berg fit de son côté remarquer à Stutterheim que le chronogramme devrait plutôt être interprété 188 Śaka = 266 EC. [5].

A ceci on pourrait évidemment répondre que si l'ordre usuel des chronogrammes est en effet unités, dizaines, centaines (éventuellement milliers), ou, en d'autres mots, qu'ils sont à interpréter de droite à gauche, l'ordre inverse, quoique beaucoup plus rare, est attesté au moins dans les manuscrits, à une époque relativement récente, il est vrai [6]. Dans le cas présent, un millésime 881 semble à priori plus probable qu'un millésime 188, mais il faut se méfier de ce genre de considérations et, sans autre indication, il est certain qu'on doit en principe préférer l'interprétation de droite à gauche.

Stutterheim reconnut qu'il y a en effet d'autres chronogrammes mentionnant des catastrophes naturelles et qu'il n'y avait en soi rien d'extraordinaire à ce qu'il en existe un conservant le souvenir d'un tel événement à Bali, mais il concluait en faisant remarquer qu'au lieu d'admettre comme Damsté que le monastère aurait été bâti en 959 (cet auteur pensait que le terme *bəntar* s'appliquait à un travail de main d'homme) et les sépultures au XIe siècle, il semblait plus logique de supposer qu'une catastrophe avait eu lieu en 959 tandis que les

---

le début d'un culte, mais simplement sa continuation, soit qu'une catastrophe ait détruit une statue existant auparavant (on en connaît d'autres exemples), soit qu'un personnage récemment décédé ait été assimilé à une divinité déjà honorée.

Tant qu'on n'aura pas rendu plausible que le millésime n'est pas contemporain du texte (on ne voit pas pourquoi un millésime serait ajouté, tout seul, sur une statue déjà faite depuis plusieurs années), il nous semble préférable de considérer qu'ils ont été gravés en même temps.

Du reste, en ce qui concerne la date de la variété d'écriture qui est ce qui nous intéresse ici, l'argument de Goris ne change pas grand-chose, car il semble admettre que l'écriture daterait d'*avant* 999 Śaka et non d'après cette date. Comme par ailleurs, il est clair que la tombe du Gunuŋ Kawi ne peut être antérieure à l'an mille Śaka (il est impossible d'expliquer le chronogramme par un millésime de trois chiffres), la datation approximative de Stutterheim que nous suivons ici, reste parfaitement valable.

(1) Cf. *OB*, 139. On trouve une photo de l'inscription au dos de cette statue du Gunuŋ Panulisan (GP 4 de Stutterheim), dans le volume de planches de *OB*, fig. 110. Une photo de la statue elle-même qui est fort belle, mais dont le visage est malheureusement ruiné, se trouve à la fig. 31.

(2) *Oudheidkundige Aanteekeningen*, XXVIII. *De stichtingsdatum van de oudheden van den Gunung Kawi* « La date de la fondation des antiquités du Gunuŋ Kawi », dans *BKI*, 90, 1933. 297-299.

(3) Cf. *OV*, 1922, 78-81.

(4) Ou, plus précisément, « savaient psalmodier des *kiduŋ* ». Kiduŋ est le nom des poèmes en métrique indonésienne.

(5) Cf. *BKI*, 90, 1933, 299, note 2. Un malencontreux lapsus a fait que l'on trouve dans cette note 118/196. La correction a été publiée dans *BKI*, 92, 1935, 210.

(6) On en trouvera quelques exemples dans notre *EEI*, V dans *BEFEO*, XLIX, 1958.

monuments (monastère et sépultures) dateraient de la seconde moitié du XIe siècle.

Ceci nous semble en effet plus sage et, que l'on interprète ce chronogramme 188 ou 881 Śaka, il est clair qu'il ne peut se rapporter qu'à la « fente » de la montagne, donc à une catastrophe naturelle, et non à la construction des sépultures [1]. Et comme c'est de ces dernières qu'il s'agit ici, nous ne discuterons pas plus avant le chronogramme rapporté par M. Damsté [2].

Nous reprendrons donc la discussion au point où Stutterheim, se basant sur la similitude des caractères en écriture carrée [3] du Gunuŋ Kawi avec la légende de la statue du Gunuŋ Panulisan déjà mentionnée ci-dessus, concluait à la contemporanéité des deux monuments [4]. Cette identité ne fait pour nous non plus aucun doute et nous avons donc comme première approximation le dernier quart du XIe siècle Śaka ou plutôt, étant donné la date de la dernière inscription

---

(1) Cf. *OB*, 86, note 1, où Stutterheim avait déjà fait remarquer que, pour cette raison, la date proposée par Damsté ne saurait être conservée.

(2) Disons en passant que si *brahmanḍ* est courant comme mot à valeur symbolique, *bisḍ* et *ŋiduŋ* (ce dernier dérivé de *kiduŋ*) ne semblent se trouver nulle part ailleurs et que l'interprétation qui en est donnée aurait besoin d'être prouvée. Des mots qui peuvent être considérés comme des synonymes de *bisḍ*, tels que *uniŋa*, *pintər*, *wigña*, valent 3, au moins à Java. Il y a donc lieu d'être prudent.

(3) Nous avons dit ailleurs (cf. *BSEI*, XXX, 1955, 374-375) pourquoi il nous semble préférable de parler d'écriture carrée au lieu d'écriture de Kaḍiri, la dynastie ainsi dénommée par les historiens étant nettement postérieure aux plus anciennes inscriptions en caractères carrés. Disons en outre que Stutterheim voyait dans son emploi un lien avec la famille d'Airlaŋga (*OB*, 86) ce qui est possible, mais aurait besoin d'être vérifié.

(4) Voir ci-dessus p. 135, note 1. Une bonne photographie de la seule inscription entièrement lisible se trouve dans *BKI*, 76, 1920, 484 et dans *OV*, 1921, fig. 8, après la page 60. Il semble que l'on n'ait pas fait immédiatement de photographies spéciales des autres inscriptions, ce qu'il faut vivement regretter, car elles sont maintenant, sauf la seconde, pratiquement illisibles. Et sur les photos prises alors des tombes, les inscriptions y sont trop petites pour une étude paléographique précise. Il en est de même de la photographie 3.10 — récente — de l'album de Goris-Dronkers, *Bali*, qui reproduit les tombes II et III, mais qui n'est guère utilisable du point de vue paléographique. Voir ici-même les planches XXXIII et XXXIV (tombes I et II).

Stutterheim lisait *rwa* — *(da)kira* l'inscription de la deuxième tombe (cf. *OB*, 72, inscription *q*). Krom (*HJG*², 281) interprétait *pu* le premier aksara ce qui est certainement inexact. Stutterheim (*OB*, 146) a déjà fait remarquer que « mpu ne s'y trouve certainement pas ». Goris (*PB*, I, 25, n° 463) lit *rwa* — *(na)kira*. Disons qu'après avoir étudié à nouveau l'original à notre dernière visite au site en mars 1955, nous considérons que seul le *gantuŋan* du premier aksara et les deux derniers caractères sont certains et qu'ils ont d'ailleurs été correctement lus. Le premier aksara, relativement net, semble être maintenant différent du dernier, auquel cas il ne pourrait être lu *rwa*. On a l'impression qu'il y a *gwa* ou *bhwa*. Il faut reconnaître que ces deux lectures ne permettent pas une interprétation satisfaisante, car on ne voit guère quel mot pourrait commencer par une de ces syllabes. Comme sur une photographie ancienne (DP 5688 reproduite dans *OV* 1921, face à la p. 99) reproduisant les tombes I et II et où l'on peut tout juste distinguer les aksara de cette dernière, le premier semble bien semblable au dernier, il faut croire que les différences que l'on constate maintenant entre les deux sont dues à une plus grande dégradation du premier aksara. La lecture *rwa* semble donc devoir être préférée, d'autant plus que Stutterheim, qui a vu l'inscription il y a une trentaine d'années, alors qu'elle était plus nette que maintenant, l'a adoptée sans hésitation.

La syllabe qui suit est complètement effacée, et l'on a l'impression qu'il y a au-dessus ce qui pourrait être les traces d'un *cəcək*, mais ce n'est pas sûr. La troisième, est également trop ruinée (seule une partie de la base subsiste) pour permettre une lecture purement paléographique. Il est seulement certain qu'il n'y a en tout que cinq aksara placés entre deux signes de ponctuation au lieu des sept aksara (sans signes de ponctuation) de la tombe I. Comme il n'y a pas la moindre trace de signes vocaliques, on peut transcrire ce qui est encore lisible (avec une certaine réserve pour la première consonne) o *rwa-a-akira* o. Ajoutons qu'il semble probable que *-ira* est ici la particule enclitique honorifique à valeur de possessif de la 3e personne, de sorte que le mot précédent se terminerait par un *-k*. [Cf. plus loin, p. 159, la *Note Additionnelle*].

connue de l'Anak Wuŋsu, la dernière année de ce siècle et les premières années du XIIe siècle.

Nous croyons cependant qu'il est possible d'aller plus loin. L'inscription de la première niche est en effet : *haji lumāh ī jalu*, ce qui veut dire littéralement « le roi inhumé à Jalu ».

Jalu, dont le sens propre est « mâle », « homme », est certainement ici un toponyme, et doit donc désigner le lieu-dit où les sépultures ont été taillées dans le roc [1].

Si nous croyons possible de déterminer la date d'une façon plus précise, c'est qu'il nous semble très probable que cette inscription est en fait un chronogramme. Cette possibilité semble avoir échappé à Krom et à Stutterheim car ils ne la mentionnent nulle part. Malheureusement l'interprétation n'en est pas aisée.

Haji, de même que tous les mots signifiant « roi », a la valeur 1.

Jalu, de par son sens d'« homme », vaut également 1.

Lumāh est au premier abord plus difficile à interpréter car il ne semble pas usuel dans les chronogrammes.

Si l'on suggère une valeur numérique par attraction phonétique de *ləmah*, la valeur serait 1 [2], mais si l'on s'en tient au sens du mot qui est « inhumé », il faut l'assimiler aux synonymes « mort », « disparu », etc., dont la valeur est *zéro*, Cette valeur est nettement plus probable, car le chronogramme formant ici une petite phrase, il est évident que *lumāh* ne peut être remplacé par un mot comme *bhūmi*, ce qui ne donnerait aucun sens, mais bien par *pəjah* « mort », *sirna* « disparu », *mokta* ou *mokṣa* « délivré [de la chaîne des renaissances] », etc., dont la valeur est *zéro* [3]. Nous abandonnerons donc l'assimilation phonétique à *ləmah* et adopterons la valeur *zéro* [4].

Travaillant sur ces données, nous avons 1-0-1, ce qui donne 101 [5]. Il va de soi qu'une année Śaka 101 est hors de question. En dehors du fait qu'aucune épigraphe de l'Archipel indonésien ne remonte aussi haut, la variété d'écriture employée s'y oppose absolument.

On pourrait se demander s'il ne faut pas accorder une valeur numérique à *iŋ*. Étant donné cependant que dans tous les chronogrammes connus cette particule

---

(1) Le Dr Goris, dans le Lexique de son *PB*, II, qui vient de paraître (p. 252), dit *s. v.* : « probablement un autre nom de la rivière Pakrisan ». Ceci nous semble moins probable, en raison de l'absence de tout mot désignant une rivière (*Air*, *Tukad*, etc.), mais ce n'est pas exclu. D'autre part, *Jalu* est attesté comme nom de fonction dans l'inscription de Air Tabar B du 29-II-984 EC. suivant le titre *Tuha* « ancien », « chef ». Cette expression pourrait signifier : « l'Ancien de Jalu ». Mais même s'il s'agit dans ce cas d'un nom personnel (l'Ancien [appelé] Jalu) et non d'un toponyme, il ne faut pas oublier que le même mot peut aussi bien être utilisé comme anthroponyme que comme toponyme, ce qui est certainement le cas dans l'inscription du Gunuŋ Kawi. Pour le texte de l'inscription de Air Tabar B, voir notre *EEI*, IV, 226-227 et aussi Goris, *PB*, I, 78-80, plaque 2 *b*, ligne 3.

(2) Tous les mots signifiant « terre » ont en effet la valeur numérique « 1 ».

(3) Dans les manuscrits dont nous avons étudié la date dans *EEI*, V, on trouve une fois *mokṣā* = 0 (F. 45). Une autre fois dans F. 64, il est superflu, ayant été ajouté au mot représentant le chiffre des milliers. Il est donc sans valeur car *wɔ̄ mokṣā* dans ce cas, ne peut évidemment valoir que « 1 ». Cf. *EEI*, V (*BEFEO*, XLIX), 77 et 86.

(4) Goris fait remarquer (*PB*, II, 143, note 1) que les lettrés balinais considèrent que *lumāh* signifie « décéder », « mourir » et non, comme on l'admet pour le vieux javanais « être inhumé à ». Le *KBNW* (III, 639 *b*) explique d'ailleurs ce mot de la même manière. La différence est minime pour ce qui nous intéresse ici et le sens de « mourir », confirme même la valeur zéro qui ne fait alors plus aucun doute.

(5) Il se trouve que le résultat est le même qu'on lise de droite à gauche ou de gauche à droite.

est sans valeur, il serait bien extraordinaire qu'elle en ait une ici et nous pouvons écarter cette hypothèse.

Il faut donc envisager une écriture défective. Lorsque dans un chronogramme un chiffre n'est pas exprimé, c'est ordinairement celui des milliers. Dans ce cas, nous aurions ici 1-0-1 [1] soit 1101 Śaka [1]. Or une telle date fait immédiatement difficulté car elle se trouve entre deux inscriptions de Jayapaŋus de 1099 et 1103 [2]. On ne voit pas comment un *Haji lumāh iŋ Jalu* pourrait se placer en 1101 Śaka. D'autant plus que si le titre *Haji* est employé par Jayapaŋus et un de ses successeurs, il est alors précédé de Śrī Mahārāja [3].

Mais le plus grave est que, dans ce cas, il faudrait abandonner tout rapport avec l'Anak Wuŋsu, ce qui nous semble impossible.

Il nous paraît en effet, de même qu'à Stutterheim, que le lien avec l'Anak Wuŋsu doit être conservé [4]. Et ce, non seulement parce que la variété d'écriture est en effet identique (et non seulement apparentée) à celle de la statue de 999 Śaka [5] mais aussi en raison de l'emploi du titre *Haji* qui est le seul que se donne le frère cadet du roi Airlaŋga, alors que ses successeurs immédiats ont tous le titre de Śrī Mahārāja [6].

Sa titulature est en effet dans toutes ses inscriptions connues, à quelques variantes orthographiques près, la suivante :

Pāduka Haji Anak Wuŋśu nira kālih Bhaṭārī (*saŋ*) *lumāh i Burwan* (*mwaŋ*) *Bhaṭāra* (*saŋ*) *lumah i Bańu Wka* [7], soit :

« Son Altesse Royale le Dernier-né des deux [déités], la déesse inhumée à Burwan et le dieu inhumé à Bańu Wəka ».

---

(1) Comme c'est le chiffre des milliers qu'il faut supposer sous-entendu, la valeur est la même si on lit de gauche à droite : [1] 101.

(2) Ou, plus exactement, entre la charte de Katulikup de 1099 Śaka = 18-I-1178 EC. et les 23 inscriptions toutes datées du même jour de l'année 1103 Śaka = 22-VII-1181 EC. (cf. Goris *PB*, I, 32-40).

(3) Cf. *Liste* dans *EEI*, III, 94-95, n° D. 55 et D. 57. Le *Guru Haji* de D. 56 ne peut être pris en considération puisqu'il est encore vivant en 1116 Śaka. On pent se demander si ce dernier titre — à la fois religieux et royal — ne désigne pas Jayapaŋus devenu ermite. On s'expliquerait alors qu'il ait promulgué un grand nombre de chartes le même jour (en dehors des 23 datées, Goris en signale encore 9 autres dont la date est perdue, ce qui en fait 32 au minimum), peut-être avant de se retirer dans un *āśrama*.

(4) Voici en quels termes Stutterheim s'exprimait (*OB*, 145) : « La conclusion, répétons-le encore ici, est basée sur ce qui suit. Sur les Caṇḍi, on trouve une écriture figurée de Kaḍiri. Or, nous rencontrons exactement la même écriture au Gunuŋ Panulisan, avec un millésime 999 Śaka = 1077 EC. Étant donné que les deux sortes d'écriture n'acccusent pas la moindre différence, la date de fondation de ces Caṇḍi ne peut pas se trouver très éloignée de 1077. Nous pourrions même admettre avec une certaine vraisemblance qu'ils sont de cette année même. Disons seulement qu'ils ont été taillés au cours du dernier quart du XIe siècle [EC.] ». Nous ne pouvons que souscrire à ces remarques qui sont tout à fait justes.

(5) Pour bien comprendre ce que nous voulons dire, il suffira au lecteur de comparer les caractères de l'inscription du Gunuŋ Kawi avec celle de la *Bhaṭārī Mandul* (*OB*, fig. 110, le G. P. 4 de Stutterheim) et aussi celle de *Saŋ Hyaŋ Dharmma* (*OB*, fig. 111) pour se rendre compte qu'il s'agit d'une écriture identique, peut-être de la même main. L'inscription de *Ḍampu Kidul* par contre (*OB*, fig. 112), bien qu'étroitement apparentée, est nettement différente.

(6) Cf. les inscriptions que nous avons relevées de ce souverain dans notre *Liste* (*BEFEO*, XLVI, 88-93), D. 32 à D. 47. En dehors des quatorze dont nous avons pu étudier alors la date, Goris en mentionne cinq autres, datées respectivement de 975, 976, 987 et 989 Śaka (cf. *PB*, I, 18-20, n° 404*a*, 404*b*. 407, 408 et 410. Pour celle de ses successeurs, voir les numéros D. 49 à D. 57 de notre *Liste*.

(7) Les mots entre parenthèses sont omis dans certaines chartes, mais ne changent absolument rien au sens.

Ce titre de Haji est déjà dévalué à cette époque où la désignation royale par excellence est Śrī Mahārāja, expression qui remplace à Java *Ratu* ou *Saŋ Ratu* dès 794 Śaka au moins [1] mais n'apparaît à Bali qu'en 905 Śaka [2] dans la titulature de Śrī Wijayamahādewī que nous considérons comme la fille de Pu Siṇḍok [3].

Il n'est peut-être pas inutile, étant donné l'importance que peuvent présenter les éléments des titulatures, d'en étudier les détails d'un peu plus près. Nous avons, pour la période qui nous intéresse, les titres suivants [4] :

ANNÉES ŚAKA [5].		TITULATURE.
—		—
905		Śrī Mahārāja Śrī Wijayamahādewī.
911-923		Saŋ Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatnī *et son époux* Saŋ Ratu Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa;
	variante *a* :	Saŋ Ratu Śrī Guṇapriyadharmmapatnī *et* Ida Maruhani Śrī Dharmmodayana Warmmadewa;
	variante *b* :	Saŋ Ratu Babini Maruhani, [*à savoir*] Saŋ Ratu Luhur Śrī Guṇapriyadharmmapatnī *et* Saŋ Ratu Maruhani Śrī Udayana Warmmadewa [6];
	en vieux jav. :	Haji Sajalustri, Śrī Guṇapriyadharmmapatnī *et* Sira Jalu Śrī Dharmmodayana Warmmadewa.
933		Pāduka Haji Śrī Dharmmodayana Warmmadewa.
938		Saŋ Ratu Śrī Saŋ Ajñadewī.
944-947		Pāduka Haji Śrī Dharmmawaŋśawardhana Marakatapaŋkajasthānottuŋgadewa.
971-999		Pāduka Haji Anak Wuŋśu nira kālih Bhaṭārī Saŋ lumāh i Burwan *et* Bhaṭāra Saŋ lumāh i Bañu Wəka.
? 1010 - 1020 - ? 1023		Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sakalendukiraṇa Īśānaguṇadharmmalakṣmidhara Wijayottuŋgadewī.
1037-1041		Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Śūrādhipa.
1068-1072		Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Jayaśakti.
1099-1103		Pāduka Śrī Mahārāja Haji Jayapaŋus.

(1) Cf. l'inscription de *Tunahan* du 14-I-973 EC (*Liste*, A. 33 et *EEI*, IV, 21).

(2) Charte de Air Tabar B du 29-II-984 EC. Cf. *Liste*, D. 18 et *EEI*, IV, 226-227.

(3) Cf. ce que nous avons dit dans *EEI*, III, 85, note 5 et *EEI*, IV, 227, avec la note 2.

(4) Nous donnons une orthographe « normalisée » sans tenir compte des variantes graphiques que l'on trouvera dans *EEI*, III et IV.

(5) Pour le détail des dates fournies par les inscriptions, voir notre *Liste* dans *EEI*, III, 84-93.

(6) Cette titulature se trouve dans l'inscription de 915 Śaka qui vient d'être publiée pour la première fois dans *PB*, I, 80-83. Nous en étudions la date dans *Et. Bal.*, V (cf. plus loin, p. 155) où l'on trouvera aussi l'orthographe précise de l'original. On remarquera que ce document mentionne

Comme commentaire succinct à cette série de titres, nous ferons les remarques suivantes :

La fille de Pu Siṇḍok qui, si nous comprenons bien la charte balinaise de 905 Śaka, règne sur Bali sans y résider, a le plus haut titre possible à l'époque : *Śrī Mahārāja*.

Les parents d'Airlaŋga qui lui succèdent n'emploient pas ce titre dans leur titulature, ni en vieux balinais ni en vieux javanais. On peut donc supposer que la reine est – au moins en théorie – vassale du souverain de Java qui est à l'époque, à ce qu'il semble, *Śrī Mahārāja Dharmmawaŋśa Təguh Anantawikrama*. Son époux, qui fait figure de Prince Consort puisqu'il est mentionné en second, a un titre égal à celui de son épouse dans une charte en vieux balinais.

Promulguant seul une charte – la reine doit donc être décédée –, il porte le simple titre de *Pāduka Haji*.

Nous trouvons ensuite une *Saŋ Ratu* puis un *Pāduka Haji*. Dans la titulature de ce dernier, l'élément *Dharmmawaŋśawardhana* doit exprimer un lien, soit direct avec *Dharmmawaŋśa Təguh*, soit avec Airlaŋga qui, ayant épousé la fille de *Dharmmawaŋśa Təguh*, est entré dans sa lignée et peut de ce fait porter l'élément *Dharmmawaŋśa* dans sa titulature.

On peut se demander s'il s'agit d'un frère ou d'un fils d'Airlaŋga pendant que ce dernier, son suzerain, régnait à Java [1].

Nous en arrivons à l'*Anak Wuŋsu* en lequel on s'accorde à voir le plus jeune frère d'Airlaŋga. De même que son prédécesseur, il ne porte que le titre de *Pāduka Haji* et n'a même pas la particule *Śrī*.

On peut en déduire qu'il se considérait aussi comme le vassal des successeurs d'Airlaŋga. On ne sait d'ailleurs rien de ces derniers, la seule stèle connue de cette époque à Java, datée de 981 Śaka, étant encore inédite [2]. Ou bien serait-ce simplement par modestie vis-à-vis de ses parents dont il cite le nom posthume dans tous ses édits ? Nous ne savons.

Après lui, en tout cas, apparaît une Reine qui porte le titre de *Pāduka Śrī Mahārāja*, ce qui exclut toute allégeance, théorique ou réelle, qui pouvait encore exister chez ses prédécesseurs vis-à-vis des souverains de Java [3]. Et ceci vaut également pour les trois souverains qui lui succèdent et qui ont exactement le même titre.

On peut donc en conclure que Bali à cette époque — en gros pendant que la

---

d'abord le couple royal *Saŋ Ratu Babini Maruhani*, litt. « les Rois femme et homme » avant de donner le nom de chacun des deux. Cette expression est rendue dans la charte en vieux javanais d'un an plus jeune par *Haji Sajalustri*, équivalente quant au sens, mais où l'ordre des sexes est inversé.

(1) Dans son *Sedjarah Bali Kuna*, p. 9, Goris propose, à titre hypothétique, d'y voir un frère puîné d'Airlaŋga.

(2) Il s'agit de la stèle de Sumaŋka. Cf. notre *Liste*, n° A. 144. Pour une transcription des premières lignes et la restitution du millésime en partie effrité, voir *EEI*, IV, 141-143.

(3) Constatons en passant que la titulature de cette Sakalendukiraṇa contient le nom *Wijayottuŋgadewī* qui rappelle nettement la *Wijayamahādewī* de 905 Śaka, l'élément *Īśāna* qui ne peut avoir été choisi que pour évoquer Pu Siṇḍok puisque ce souverain est le seul à l'avoir utilisé, et enfin *Guṇadharmmalakṣmidhara* élément qui renferme certainement une allusion à la mère d'Airlaŋga, *Guṇapriyadharmmapatnī*.

De telles ressemblances dans des titres officiels ne peuvent guère être le fait de simples coïncidences, surtout en Indonésie où l'habitude s'est conservée jusqu'à nos jours de donner aux enfants un nom où entrent des éléments — quelquefois une seule syllabe — empruntés aux noms de leurs parents. Il est donc clair qu'il doit y avoir un lien dynastique depuis Pu Siṇḍok jusqu'à Śrī Sakalendukiraṇa.

Dynastie dite de Kaḍiri régnait à Java — bien que l'influence javanaise continue à se faire sentir (toutes les inscriptions connues sont en vieux javanais et non plus en vieux balinais), était complètement indépendant de Java. Il faudra encore deux expéditions, celle de 1206 Śaka sous Kərtanagara et surtout celle de Gajah Mada en 1265 Śaka pour détruire dans l'île tout pouvoir central balinais [1].

Nous croyons que la conclusion que l'on peut tirer de cet examen sommaire des titulatures royales balinaises de cette période, est que le *Haji lumāh iŋ Jalu* ne peut guère désigner un souverain ayant porté pendant sa vie le titre de Śrī Mahārāja, mais doit se rapporter à l'un de ceux qui se nommaient Haji ce qui, joint à la variété d'écriture de 999 Śaka, nous ramène à l'Anak Wuŋsu.

Pour délimiter le plus possible le cadre historique de l'Anak Wuŋsu et de celle qui semble lui avoir succédé, rappelons que la dernière inscription connue du plus jeune frère d'Airlaŋga est du dernier mois de l'année Śaka 999 = 17-II-1078 EC. [2].

La première charte royale suivante dont la date soit certaine, est de 1020 Śaka = 5-V-1098 EC. et a été promulguée par Śrī Sakalendukiraṇa [3].

Or, il est curieux que deux autres inscriptions de Śrī Sakalendukiraṇa écrivent leur millésime 110 et 123 lesquels ne peuvent s'interpréter que 1010 et 1023 comme Goris l'a montré [4]. Il faut reconnaître qu'il s'agit de copies très peu soignées et que l'on pourrait attribuer cette absence du chiffre des centaines à un lapsus [5].

Cependant, une inscription un peu plus récente, celle de Bantiran II au nom de Jayaśakti, écrit aussi 172 pour 1072. Cette restitution n'est cette fois plus une hypothèse mais une certitude, puisqu'elle est garantie par les éléments cycliques [6].

Il semble difficile d'attribuer au hasard une même faute trois fois dans le même siècle et l'on peut se demander s'il ne s'agirait pas d'une sorte de graphie défective où le zéro des centaines était sauté.

Appliquant une règle analogue au chronogramme qui nous occupe, on obtient 1-0-[0]-1, soit 1001 Śaka ou 1079 EC., ce qui convient tout à fait bien pour l'Anak Wuŋsu [7].

* * *

Nous avions déjà étudié en 1950 l'interprétation possible de cette inscription par un chronogramme lorsque, à notre retour en Indonésie, nous avons pu consulter à nouveau la revue balinaise *Bhāwanāgara* et constater que la datation des sépultures du Gunuŋ Kawi y avait été soulevée par divers lecteurs.

---

(1) Après la chute de Majapahit, il ne se formera que des principautés, souvent hostiles les unes envers les autres.

(2) Il s'agit de l'inscription de *Bwah* (= Buwah). Cf. notre *Liste*, D. 47 et *EEI*, IV, 93.

(3) Cf. *Liste*, D. 49 et *EEI*, IV, 165-166.

(4) Voir la discussion dans *PB*, I, 27.

(5) Les éléments calendériques semblent irréductibles, c'est pourquoi on n'en trouvera pas l'équivalent julien dans notre *Liste*, mais ceci ne veut pas dire que ces documents soient dénués de toute valeur et l'on peut donc enregistrer les deux millésimes restitués jusqu'à preuve de leur caractère erroné. Or l'existence en 1010 Śaka d'une inscription au nom de Śrī Sakalendukiraṇa est importante car elle réduit de dix ans la distance entre la dernière charte de l'Anak Wuŋsu et la première connue de Sakalendukiraṇa.

(6) Cf. *Liste* D. 53 et la discussion de la date dans *EEI*, IV, 126-127. Signalons aussi que dans un manuscrit (F. 221 de notre *EEI*, V), on trouve 177 pour 1770. Mais le cas n'est pas exactement comparable et une simple bévue de copiste semble ici plus probable.

(7) On obtiendrait le même résultat en lisant de gauche à droite car 1-[0]-0-1 = 1-0-[0]-1.

Dans une question écrite posée par un instituteur qui signait « R(ai) » et publiée par la rédaction de la revue afin de provoquer des échanges de vues, le signataire, citant l'inscription qui nous a occupé plus haut et qu'il comprend de la même façon — c'est-à-dire avec *Jalu* en toponyme — demande des éclaircissements [1].

Dans un numéro ultérieur, un lecteur anonyme (qui semble en fait un membre de la rédaction), après des considérations qui ne touchent pas à notre sujet, déclare, à propos de l'étymologie de *lumāh*, que ce mot a le même sens que *cinaṇḍi* (qui en javanais signifie « inhumé dans un Caṇḍi » ou monument funéraire). Il termine en disant que *Jalu* doit être le nom d'un village ou d'une rivière, situé en tout cas dans le voisinage du Gunuŋ Kawi actuel [2].

Un troisième lecteur reprend enfin la question dans un autre numéro au cours de remarques qui dépassent deux pages et dont nous allons traduire les plus importantes [3].

Après des considérations sans intérêt pour nous ici, l'auteur continue :

« Si les mots *haji saŋ lumāh iŋ jalu* sont considérés comme un chronogramme, je crois qu'ils signifient 1011 Śaka, car *haji* = 1; *sang* = 1; *lumāh* (*i*) = (*ndewata* = *tiada ada*) = 0 [4]; *jalu* = 1. »

On notera que *lumāh* est bien considéré comme équivalent à zéro, le *iŋ* est négligé et évidemment *haji* et *jalu* sont interprétés 1. L'auteur était donc très près de la solution, mais il mentionne un *saŋ* auquel il attribue la valeur « 1 ». Or, le *saŋ* en question est un lapsus de Stutterheim dans ses *Oudheden van Bali*, où il a probablement cité de mémoire [5]. En tout cas, ce mot ne se trouve pas dans le texte original ainsi qu'il est facile de le constater en consultant la photographie [6]. La lecture 1011 Śaka, autrement plausible, est ainsi exclue [7].

A propos de *Jalu*, cet auteur suggère un rapprochement qui, s'il semble pour le moment invérifiable, n'est certainement pas dénué d'intérêt.

Il déclare en effet ce qui suit : « En dehors du sens de « mâle », *jalu* veut également dire en balinais *təgil* [8]. En malais, il en est de même. On fait à Bali pour les coqs de combat une arme acérée en forme de petit *kəris* qui remplace l'éperon et que l'on appelle *taji*.

« Donc *jalu* = *təgil* = au fig. *taji* = *kəris* (de coq) et l'on voit que *jalu* = *kəris*, une arme masculine. »

---

(1) *Bhāwanāgara*, I, (1931-1932), 48 et la note de la p. 46.

(2) *Bhāwanāgara*, I, 72-73.

(3) *Bhāwanāgara*, I, 87-89.

(4) L'expression *ndewata* signifie « devenu dieu » et de là « disparu », « invisible ». Le *tiada ada* que l'auteur de la note donne comme traduction malaise veut dire en fait « n'existe pas » ou encore « n'est pas [ici ou là] ». Elle est donc bien moins précise.

(5) Cf. *OB*, 72, inscription *p*.

(6) Cf. *OV*, 1921, fig. 8 après la p. 60; Krom dans *BKI*, 76, 1920, 484; *OV*, 1921, 63, avant-dernier alinéa et ici-même, pl. XXXIII.

(7) Il est d'ailleurs extrêmement douteux que *saŋ* puisse avoir une valeur numérique. Dans un exemple précis en tout cas, un manuscrit du *Waŋbaŋ Astuti* dont la date est malheureusement irréductible (cf. *BJBSH*, III, 292, nº 1324), cette particule n'est pas comptée, *puruṣa sā winaya raṣa bhuthā* valant évidemment 1-6-6-5 soit, de gauche à droite, 1665 Śaka.

D'autres particules, en particulier dans des chronogrammes postérieurs, telles que *ika* « celui-là (là-bas) » et *iku* « celui-là », sont bien employées dans le sens de « 1 », mais il est certain qu'il s'agit d'une assimilation phonétique d'une part à *eka* (d'origine sanskrite) qui signifie en effet « 1 » et de l'autre à *ikū*, disparu en javanais moderne mais qui existe encore en « kawi ». Ce mot correspond au malais *ekor* et, signifiant « queue », vaut également « un ».

(8) L'auteur traduit ici ce mot en néerlandais. Le sens est « éperon de coq ».

L'auteur rappelle ensuite une légende de l'*Usana Bali* sur le fleuve Pakərisan :

« Lorsque Batarâ Indrâ apprit que toutes les sources proches de Tampak Siriŋ avaient été empoisonnées par le Roi Mayadanawa à Bedahulu, craignant que toute la population ne meure empoisonnée, il ficha en terre la pointe de son *kəris*. Par suite des pouvoirs mystérieux de ce *kəris*, une eau pure jaillit de terre et devint la rivière appelée *Pakərisan.* »

Le caractère légendaire de ce texte dont il serait d'ailleurs intéressant de rechercher les éléments historiques ne permet pas d'en tirer des arguments pour la datation du site qui nous occupe et, comme il n'est pas possible de préciser pour le moment l'identité toponymique de Jalu et de Pakərisan, il nous semble plus prudent, en dépit du rapport sémantique entre les deux, de distinguer la *rivière* Pakərisan du *lieu-dit* Jalu [1].

Malgré la réserve qu'il convient toujours d'observer lorsque les documents ne sont pas péremptoires, il nous semble extrêmement plausible, sinon certain, d'une part que la première tombe du Gunuŋ Kawi est une sépulture de l'Anak Wuŋsu, et de l'autre, que l'inscription qu'elle porte est un chronogramme signifiant 1001 = 1079 EC., ce qui correspond aux documents connus actuellement, puisque la dernière inscription de Pāduka Haji Anak Wuŋsu est du 17-II-1078 EC. et la première de son successeur, la Reine Pāduka Śrī Mahārāja Śrī Sakalendukiraṇa Īśānaguṇaddharmmalakṣmidhara Wijayotuŋgadewī, date semble-t-il, de 1088 EC.

(Sài-gòn 1950)
Djakarta, décembre 1955-octobre 1956.

---

[1] Nous avons déjà vu plus haut que Goris accepte, avec réserve, l'identité de Jalu avec la rivière Pakərisan dans *PB*, II, 252, *s. v.* « Jalu ».

IV. *LA DATE DE L'INSCRIPTION SANSKRITE DE PEJENG II*

Parmi les fragments d'inscriptions découverts à Pejeŋ par Stutterheim et publiés par lui dans ses *Oudheden van Bali*, il en est six, que cet auteur désigne par les lettres *d*, *e*, *f*, *g*, *h* et *i*, qui semblent bien faire partie d'un même texte [1]. Il est à regretter que celui-ci, rédigé en sanskrit, ne puisse être reconstitué, car il devait être assez long. En effet, des nombres qui proviennent certainement d'une numérotation des strophes apparaissent sur quatre des six fragments. Ce sont : 8 (frag. *i*), 20 (frag. *e*) [2], 70 [3], 76, 77 (frag. *g*) et 95, 96 et

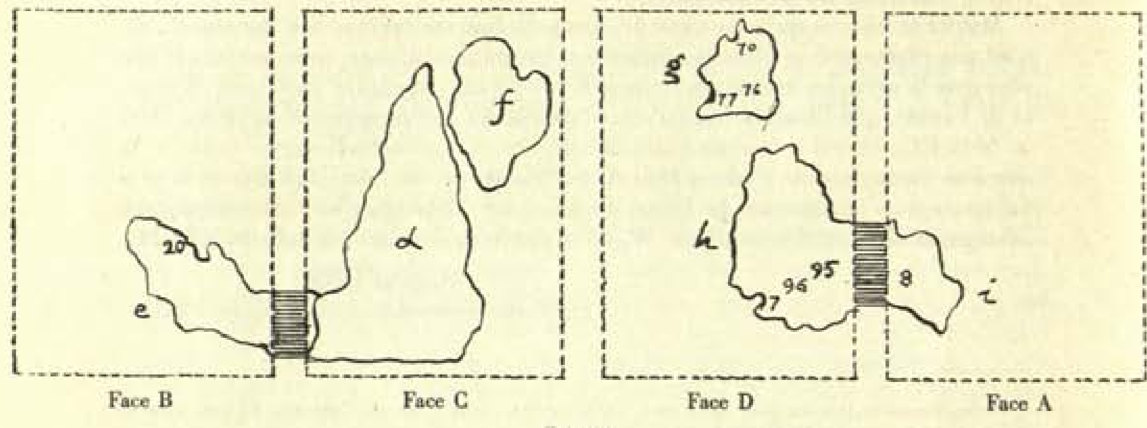


Fig. 13.

Essai de reconstitution de la place approximative occupée sur chaque face par les six fragments retrouvés de l'inscription de Pejeŋ II qui se trouvent sur quatre blocs de pierre.

La partie en grisaille indique le point d'attache des fragments d'un seul tenant.

Les dimensions de chaque face par rapport aux fragments existants étant complètement inconnues sont ici purement conventionnelles. On ignore en particulier si les quatre faces étaient de grandeur égale (comme dans Pejeŋ I) ou non, et l'on ignore également les proportions respectives de la hauteur et de la largeur.

Les minuscules *en italique* reproduisent les désignations de Stutterheim. Les nombres donnent la place approximative des chiffres conservés qui indiquent la fin de quelques strophes.

Le tracé reproduit la surface inscrite et non les plus grandes dimensions de chaque fragment.

---

(1) Voir la transcription de ces fragments dans *OB*, vol. de texte, 53-57. Goris a reproduit le texte des inscriptions de Pejeŋ, malheureusement sans rien ajouter ou modifier à la transcription de Stutterheim à l'exception de deux mots dans les fragments *k-l*. Il désigne celle qui nous occupe présentement par le sigle S 5. Cf. *PB*, I, 109-112.

Nous désignerons désormais ce document par le nom de Pejeŋ II pour le distinguer de la stèle de 875 Śaka dont nous avons étudié la date dans *Et. Bal.*, II (*BEFEO*, XLIV, 1951, 129-139) et que nous appellerons dorénavant Pejeŋ I ou, pour lui donner une individualité plus marquée, stèle de *Agnirpati*, d'après le nom royal qu'elle contient. Chez Goris, *PB*, I, 113-115, celle-ci est S 7. Enfin, nous donnerons l'appellation de Pejeŋ III à l'inscription sanskrite qui se trouve sur un *yoni* (frag. *k-l* de Stutterheim et inscr. S 6 de Goris).

(2) Et non « 2 » comme dans la transcription de Stutterheim. Le petit cercle qui suit le 2 n'est pas un signe de ponctuation comme Stutterheim l'a cru puisqu'il est absent après les nombres 8, 76, 77, 95, 96 et 97. Il s'agit donc bien d'un zéro.

(3) Et non « 7 » comme dans la transcription de Stutterheim. Voir la remarque à la note précédente.

[9]7 (frag. *h*). La présence de ces chiffres est importante, non seulement parce qu'ils nous donnent une assez bonne idée de la longueur du texte, mais parce qu'ils vont nous aider, par leur valeur paléographique, à délimiter la période à laquelle appartient ce document.

Stutterheim considérait comme « extrêmement vraisemblable » que les fragments *d*, *e*, *f* et *g* appartiennent à la même inscription, mais il faisait quelques réserves pour les fragments *h* et *i* qui lui paraissaient être dans une écriture légèrement différente. Il reconnaissait toutefois qu'il arrive que l'écriture varie quelque peu au cours d'un texte épigraphique [1]. Nous croyons personnellement que les différences constatables sont en réalité minimes et il nous semble beaucoup plus probable qu'il s'agit d'une seule inscription [2].

Nous ne pouvons songer à entreprendre ici une restitution, même partielle du texte, travail qui ne semble guère possible pour le moment, c'est-à-dire tant que de nouveaux fragments n'auront pas été mis au jour [3].

Nous allons nous contenter d'étudier de plus près un passage qui nous paraît contenir un millésime.

En effet, à la ligne « 10 » du fragment *h* de Stutterheim, on peut lire, après la strophe 96, donc aux premiers mots de la strophe 97, les syllabes *janmābdhima*... Il y a ensuite une grande lacune puisque le premier caractère lisible de

---

(1) Voir dans *OB*, 56, le bref commentaire suivant la transcription des fragments *d* et *f* réunis. Ces remarques ont été réimprimées dans *PB*, I, 111.

(2) On consultera les photographies dans *OB*, vol. de planches, fig. 94 à 98.

(3) D'après les indications que Stutterheim donne sur ces fragments, d'une part dans son *Inventaire provisoire des antiquités de Bali* dans *OV*, 1925, p. 153, n° 1 *bc* (fragment *d* + *e*); p. 156, n° 14 (fragment *g*); p. 164, n° 39, (fragment *h* + *i*); p. 164, n° 41 *a* (fragment *f*); de l'autre dans *OB*, 53-57 avant la transcription de chaque fragment, et enfin en utilisant les nombres qui se trouvent sur quatre d'entre eux on peut, à titre provisoire, tenter la reconstruction suivante, en admettant qu'il n'y avait qu'une stèle, ce qui est probable, mais non certain :

Le fragment *i* qui contient le chiffre 8 et se trouve sur un côté adjacent au fragment *h* (*h* et *i* sont un fragment d'angle de la stèle) devait se trouver sur la partie inférieure de la face A.

Le fragment *e*, contenant le nombre 20, devait se trouver à peu près à la partie médiane de la face B.

Le fragment *d* qui se trouve sur un côté adjacent au fragment *e* (ces deux sont aussi un fragment d'angle) doit appartenir à la face C, de même que le fragment *f* qui continue quelques lignes de *d*.

Le fragment *g* contenant les nombres 70, 76 et 77, devait donc se trouver vers le milieu de la face D.

Le fragment *h* avec les nombres 95, 96 et 97 appartiendrait alors à la partie inférieure de cette face D.

Ceci semble indiquer que chaque face se lisait l'une après l'autre, ce qui est aussi le cas dans la stèle de Pejeŋ I. On est cependant surpris de voir que ce qui doit être le bas de la face A contenait à peine une dizaine de strophes alors que vers la fin de l'inscription, chaque strophe tient en moins d'une ligne. On le voit nettement sur le fragment *g* où la fin de la strophe 70 se trouve à la ligne « 2 » et celles des strophes 76 et 77 respectivement aux lignes « 7 » et « 8 », de sorte qu'il y a 6 strophes pour 5 lignes. De même, on peut voir sur le fragment *h* que les nombres 95, 96 et 97 se trouvent sur des lignes consécutives, mais ces deux derniers en retrait par rapport au premier. Il faut donc croire que les mètres employés au début du texte sont plus longs que ceux de la fin.

Il va sans dire que tout ceci reste hypothétique, mais cet essai de reconstruction que l'on trouvera à la fig. 13 n'est pas inutile car il tend à prouver que tous les fragments appartiennent bien à la même inscription.

Le fait que les fragments *d* et *f* proviennent de la même face (voir leur réunion sur une photo dans *OB*, fig. 94) prouve en tout cas que chacune d'elles avait au moins 29 lignes et probablement un peu plus. Enfin, les nombres encore existants montrent que l'ensemble du texte devait comporter une centaine de strophes.

la ligne « 11 » est le chiffre 7 qui appartient certainement au nombre 97, lequel indique la fin de la strophe [1]. *Janma* est usuel dans les chronogrammes pour 1 et *abdhi* pour 4. Malheureusement, on n'a, du mot suivant, que la syllabe *ma* qui ne suffit pas pour le déterminer, car il existe un assez grand nombre de mots à valeur numérique débutant par cette syllabe.

Toutefois, comme il s'agit du chiffre des centaines, il est évident que les valeurs 1 à 5 sont exclues. Restent donc, pour prendre des limites assez larges, 6, 7, 8 ou 9, possibilités que nous pouvons réduire immédiatement à deux au maximum par la paléographie, car l'écriture de cette inscription ne saurait dater de 941 Śaka, époque où les aksara avaient une forme très différente. Il suffit de comparer avec les inscriptions connues de cette période pour s'en convaincre. D'autre part un 641 Śaka, étant donné le peu de documents remontant si haut, n'est *a priori* guère vraisemblable [2].

N'ayant plus à choisir qu'entre 7 et 8, nous pouvons essayer d'identifier le mot commençant par la syllabe *ma-*, et comme il s'agit d'un document en sanskrit, nous ne ferons entrer en ligne de compte que les mots à valeur numérique utilisés dans cette langue [3].

Le choix est d'ailleurs restreint et nous avons seulement trouvé :

Pour 7 : *mahīdhara*,
Pour 8 : *maṅgala* et *mātaṅga*.

Comme le caractère *ma* finit la ligne, il est certain qu'il ne peut y voir *mā-* car le *taḍuŋ* n'est jamais séparé de l'aksara auquel il se rapporte. Ceci nous permet d'éliminer *mātaṅga*. Restent donc *mahīdhara* = 7 et *maṅgala* = 8.

Les deux possibilités étant égales, nous allons rechercher si le mètre peut nous aider à faire un choix.

Les syllabes lisibles qui commencent la strophe donnent le schéma métrique — — ⌣ ⌣ ... Or, aucun des mètres *wṛtta* vraiment usuels à Java et à Bali ne commence par cette combinaison [4]. Il semble donc qu'on ait affaire à une variété d'*āryā*. Malheureusement, les variations permises dans ce mètre font que cette constatation ne nous est d'aucun secours.

---

[1] On remarquera que les trois termes forment un composé et que, d'après le sens des deux mots conservés en entier, il ne peut s'agir d'une phrase littéraire (descriptive ou laudative).

Nous relevons ce détail car, à la ligne 2 du fragment *f* où Stutterheim a transcrit... *-g(g)aṇa-pakṣaśśrutipra-*... on pourrait croire aussi à la présence d'un chronogramme. Mais si *gaṇa* et *pakṣa* forment bien un composé, la désinence dont ce dernier mot est pourvu le sépare du mot *śruti* qui est lui-même en composition avec un mot débutant par *pra-*. Il ne peut donc s'agir d'un chronogramme. D'ailleurs, la valeur usuelle de ces termes étant 6-2-4, un millésime 426 n'est guère acceptable et, ce qui est plus grave, la lecture n'en est pas assurée. Du moins nous ne pouvons personnellement lire un *ṇa*. Seul *-pakṣaś-* semble sûr. Ce qui suit est — au moins sur la photographie —, trop peu net et nous ne pouvons y retrouver le *-śruti-* que Stutterheim y a lu.

[2] La paléographie des deux documents javanais datés du VIIe siècle Śaka en écriture paléo-javanaise (stèles de Hampran et de Kañjuruhan) s'oppose d'ailleurs nettement, aussi bien en ce qui concerne les chiffres que les lettres, à une année 641 Śaka pour Pejeŋ II.

[3] Ayant en préparation une étude sur les chronogrammes, nous ne donnerons pas de détails ici. On consultera sur ce sujet *L'Inde classique*, II, 708-709.

[4] Voir en particulier le traité de métrique vieux-javanais édité par H. Kern sous le titre *Wṛttasañcaya* (Leiden, 1875) et réimprimé dans les *KVG*, IX, 67-189; d'autre part les mètres utilisés dans le *Rāmāyaṇa* (éd. Kern, La Haye, 1900) et dans le *Bhāratayuddha* (éd. Gunning, La Haye, 1903), etc. Dans la traduction néerlandaise de ce dernier ouvrage par Poerbatjaraka et Hooykaas, publiée dans *Djåwå*, XIV, 1934, 1-87, on trouve une table des mètres à la page 87.

Si l'on suppose *mahīdhara*, on obtient – – / ⏑ ⏑ – / ⏑ ⏑ ... En choisissant *maṅgala* on a – – / ⏑ – ⏑ / ⏑ ... deux schémas permis [1].

On voit qu'il n'est pas possible de résoudre la question de cette façon et nous allons nous tourner une fois de plus vers la paléographie.

Ayant le choix entre 841 et 741 Śaka, nous pouvons d'abord comparer l'écriture avec la stèle de Pejeŋ I qui est de 875 Śaka [2]. Il est évident que l'écriture des fragments que nous étudions ici est d'un type nettement plus ancien. Nous pouvons prendre alors la colonnette de Sanur datant de 835 Śaka. Malheureusement la photographie publiée de la partie en écriture javano-balinaise est un peu petite pour juger des détails paléographiques de ce texte assez effacé et les aksara sont dans ce document plus larges que hauts alors que dans les fragments de Pejeŋ II, ils sont beaucoup plus étroits. La comparaison est difficile. Par contre les chiffres, (qui se trouvent dans la partie en écriture *siddham*), sont nettement différents de ceux de Pejeŋ II qui donnent l'impression d'être plus anciens [3]. Il y a encore la seconde inscription de Śrī Kesari, entièrement en écriture paléobalinaise, mais les aksara, très irréguliers et qui semblent plus archaïques que ceux de 835 Śaka, ne se laissent pas facilement comparer à ceux de Pejeŋ II [4]. Stutterheim considérait que le type d'écriture est antérieur à 800 Śaka [5], mais les mots lisibles semblant exclure la fin ou le début d'un siècle, il faut bien prendre en considération l'année 741 Śaka. Nous avons à Java quelques textes contemporains ou postérieurs de quelques années seulement. Ce sont :

a. La petite stèle de Kamalagi de 743 Śaka [6].
b. Celle de Huwuŋ de 744 Śaka [7].
c. Celle de Kayumwuŋan de 746 Śaka [8].
d. Celle de Ḍaŋ Puhawaŋ Gəlis de 749 Śaka [9].
e. Les deux stèles parallèles de Tri Təpusan de 764 Śaka [10].
f. Le Parasol d'argent de 765 Śaka [11].

Si l'on se reporte à notre *Tableau comparatif des chiffres indonésiens*, on verra qu'une partie des chiffres que nous y avons reproduits et qui proviennent

---

(1) Par contre un locatif à la fin du chronogramme est impossible avec le premier mot, car *janmābdhimahīdhare* donne – – / ⏑ ⏑ – / ⏑ – [⏑] / ... ce qui est impossible dans le mètre *āryā* où les *gaṇa* impairs ne peuvent avoir ⏑ – ⏑.

Il serait tentant de restituer *janmābdhimaṅgale 'bde* – – / ⏑ – ⏑ / – – //, ce qui ferait un excellent hémistiche en *āryā*, ou encore *janmābdhimaṅgalaśake* – – / ⏑ – ⏑ / ⏑ ⏑ – //, mais de telles restitutions sont invérifiables.

(2) Voir *Et. Bal.*, II dans *BEFEO*, XLIV, 129-139. On trouvera une photographie des quatre faces dans *OB*, fig. 101 à 104 (inscription *m*).

(3) Cf. *Et. Bal.*, I dans *BEFEO*, XLIV, 121-128 pour la date et la forme des chiffres. On trouvera une photo de la partie en écriture javano-balinaise dans *AO*, XII, 1934, pl. V, face à la p. 131, et aussi dans *Djâwâ*, XVI, 1936, face à la page 83.

(4) Cf. ce que nous avons dit sur ce document dans *Et. Bal.*, I, 127.

(5) Cf. *OB*, 59.

(6) Cf. *Liste* de *EEI*, III, n° A, 8. Pour les chiffres, voir le *Tableau comparatif* en appendice à *EEI*, III, section A, 1, 3e colonne. Nous ne parlons pas ici de l'inscription de Garuŋ de 741 Śaka (*Liste*, n° A, 7) car nous n'avons pu consulter ni l'original, ni aucune reproduction et nous ne savons par conséquent rien de sa paléographie.

(7) Cf. *Liste*, n° A, 9 et *Tableau comp.*, section A, 1, 4e col.

(8) Cf. *Liste*, n° A, 10 et *Tableau comp.*, 5e col.

(9) Cf. *Liste*, n° A, 11. On trouvera dans *Études sino-indonésiennes*, I, pourquoi nous écrivons Puhawaŋ et non plus Pu Hawaŋ. (Cf. dans le présent *Bulletin*, p. 27, n. 5.)

(10). Cf. *Liste*, n° A, 13 et A, 14 et aussi *Tableau comp.*, 6e col.

(11) Cf. *Liste*, n° A, 15 et *Tableau comp.*, 7e col.

des documents cités ci-dessus présentent assez de points communs avec ceux de l'inscription balinaise de Pejeŋ II qui se trouvent dans la première colonne de la section C, réservée à Bali, mais aussi avec certains chiffres de documents postérieurs [1].

Le 2 ressemble assez à celui de Kayumwuŋan (746 Śaka) mais plus à celui de Maŋulihi B (792 Śaka).

Le 5 fait penser à celui du Parasol d'argent du 765 Śaka et aussi à un de ceux de Lintakan (841 Śaka), lequel est d'ailleurs pour cette époque certainement archaïsant, car les autres 5 de l'inscription ont une forme nettement différente.

Le 6 peut de son côté se comparer à celui de Mulak I (800 Śaka).

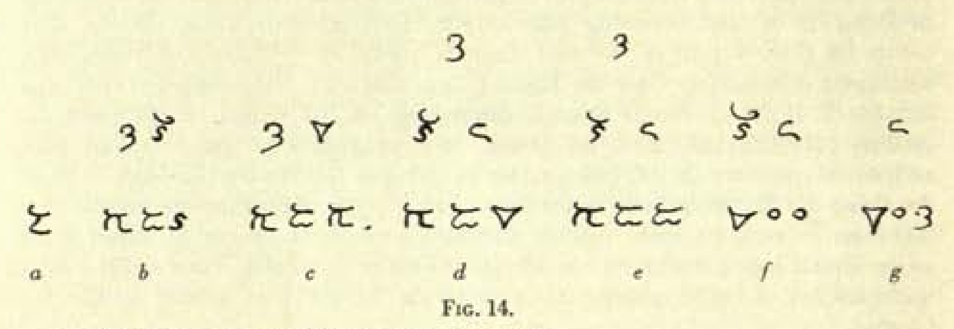


Fig. 14.

a. Le 9 de la stèle de Ḍaŋ Puhawaŋ Galis de 749 Śaka.
b. Chiffres 2, 5 et millésime 794 Śaka de la charte de Tunahan.
c. Chiffres 2, 8 et millésime 797 Śaka de la charte de Humaṇḍiŋ.
d. Chiffres 2, 5, 6 et millésime 798 Śaka de la charte de Juruŋan.
e. Chiffres 2, 5, 6 et millésime 799 Śaka de la charte de Haliwaŋbaŋ.
f. Chiffres 5, 6 et millésime 800 Śaka de la charte de Mamali.
g. Chiffres 6 et millésime 802 Śaka de la charte de Taragal.
(Pour les 4 et 5 de cette dernière inscription, voir notre *Tableau comparatif*.)

Les deux 7 sont paléographiquement moins caractéristiques. Ils présentent une certaine ressemblance avec celui de Huwuŋ (744 Śaka), mais celle-ci est insuffisante pour conclure à la contemporanéité des deux textes. Ils sont plus proches de celui de Maŋulihi B (792 Śaka), mais présentent encore une plus grande analogie avec ceux des quatre premières inscriptions de Poleŋan (Tunahan, Humaṇḍiŋ, Juruŋan et Haliwaŋbaŋ de 794 à 799 Śaka) que l'on trouvera reproduits ici (fig. 14, *b*, *c*, *d* et *e*) ainsi qu'avec ceux de Kuruŋan (807 Śaka) et de Paləpaŋan (828 Śaka).

Le 8 qui est le chiffre le plus stable à la période ancienne, ne peut nous donner aucun renseignement quelque peu précis. On peut le comparer à celui de Wukiran (784 Śaka), mais aussi bien à la majorité des 8 des VIIIe et IXe siècles Śaka.

Les deux 9 sont proches de celui de Maŋulihi B (792 Śaka), de celui de l'inscription de Ḍaŋ Puhawaŋ Galis de 749 Śaka (voir fig. 14, *a*) et de ceux des inscriptions de Poleŋan (voir fig. 14, *b* à *g*).

Mais, à côté de ces caractères qui rapprochent les chiffres de Pejeŋ II de certaines inscriptions javanaises du milieu ou de la fin du VIIIe siècle Śaka, il importe de tenir compte aussi des différences.

---

(1) On pourra, dans notre *Tableau comp.*, section C, ajouter au nom « Pejeŋ » le chiffre « II » à cette première colonne et « III » à la seconde colonne, en raison de ce que nous avons dit au début de cet article. p. 144, note 1.

A l'inverse du 2, les chiffres 5, 6 et 7 de Kayumwuŋan par exemple, sont très éloignés de ceux de Pejeŋ II. Il en est de même des 7 du Parasol d'argent, de la borne de Layuwataŋ et de la plupart des autres de notre *Tableau*, sauf ceux que nous avons mentionnés plus haut.

Il est dommage que Pejeŋ II ne nous fournisse aucun 3, car ce chiffre est en général très caractéristique. Si cependant on remarque que le 2 et le 9 de Pejeŋ III sont très rapprochés des mêmes chiffres de Pejeŋ II [1], il n'est pas interdit de supposer que le 3 de ce dernier document devait être analogue à celui de Pejeŋ III [2]. A Java, seuls les 3 des deux bornes de Kurambitan de 791 Śaka sont d'une forme toute proche [3]. Dès 800 Śaka, les 3 javanais se développent dans une direction tout à fait différente des 3 balinais, ainsi qu'on peut le constater facilement sur notre *Tableau comparatif*.

On voit que l'examen des chiffres javanais nous conduit à admettre comme limites probables 790-800 Śaka.

Du côté balinais, la difficulté est que la plupart des chartes sur cuivre les plus anciennes ne nous sont connues que sous forme de copies — le plus souvent très soignées, il est vrai — mais si elles paraissent reproduire scrupuleusement le texte original, il est évident que l'écriture est la variété usuelle au moment où la copie a été faite [4].

Certains documents cependant semblent bien être des originaux. Nous ne parlerons que d'un seul de ceux-ci parce qu'il nous fournit quelques chiffres. Il s'agit de l'inscription de Simpat Bunut publiée d'abord par Van Stein Callenfels et tout récemment par Goris [5].

La date est perdue mais Goris a pu, d'après la liste des dignitaires, en situer la rédaction entre 833 et 836 Śaka.

Elle ne donne malheureusement que les chiffres 1, 2, 3 et 4 [6] de sorte que seul le 2 se prête à une comparaison avec ceux de Pejeŋ II [7]. Mais, alors que le 2 de Simpat Bunut correspond assez bien aux 2 javanais de la fin du VIIIe siècle Śaka [8], les 3 sont nettement différents et il faut les considérer comme des variantes balinaises.

---

(1) Ils sont plus grands, mais le tracé est nettement apparenté. On pourra consulter la photographie des deux fragments de cette inscription dans *OB*, fig. 99 et 100.

(2) Dans *EEI*, III, 46, note 1, nous avons attiré l'attention sur ces chiffres qui nous paraissent trahir une influence javanaise.

(3) Pour le 3 de Kurambitan I, voir notre *Tableau comp.* et pour celui de Kurambitan II, voir les photographies accompagnant l'article de M. M. Boechari dans *BEFEO*, XLIX, spécialement la pl. XXVI, où cette borne nouvellement découverte est publiée.

(4) On notera que les millésimes de la section C de notre *Tableau comp.* sont ceux du texte de chaque document. Lorsqu'il s'agit de chartes sur cuivre, il ne faut donc pas oublier que la plupart ont été copiées de cent à cent cinquante ans plus tard. N'ayant pas sous la main tous les documents nécessaires lorsque nous avons confectionné notre *Tableau* et, ne pouvant songer par conséquent à établir une distinction systématique entre originaux et copies comme nous l'avions fait pour Java, nous avons préféré remettre le classement vraiment chronologique à plus tard. On trouvera d'ailleurs des indications sur la date des copies dans *PB*, I de Goris.

(5) Cf. *EB*, XVIII (= *VBG*, 66, 3e fasc., 1926), 53-54 avec photographie de la plaque, pl. XXI. Cette planche est reproduite dans l'album de Goris et Dronkers, *Bali*, pl. 3.05.

Une nouvelle transcription de Goris, nettement meilleure, de cette charte se trouve dans *PB*, I, 59-61, nº 005.

Cf. aussi *EEI*, IV, 23, note 1.

(6) Les 5 que l'on trouve dans la transcription de Van Stein Callenfels sont des interprétations erronées de cet auteur d'une variante du chiffre 2.

(7) On trouvera les chiffres de Simpat Bunut dans notre *Tableau comp.*, section C. Bali, 4e col.

(8) La variante avec « queue » prolongée se retrouve à Java dans les deux inscriptions parallèles de Tulaŋ Air de 772 Śaka = 15-VI-850 EC.

En ce qui concerne le style de l'écriture, la charte de Simpat Bunut est dans une variété trapue, régulière et très soignée, avec une physionomie bien à soi que l'on peut appeler paléobalinaise, alors que l'écriture de Pejeŋ II est dans les grandes lignes plus proche de certaines variétés javanaises des alentours de l'an 800 Śaka, mais elle est plutôt irrégulière [1].

Passant aux détails, on pourra constater, à côté de caractéristiques anciennes, telles qu'un *adəg-adəg* [2] enveloppant aux trois-quarts la lettre, et certains *cakra* écourtés, que le texte de Pejeŋ II en présente d'autres nettement plus récentes. En particulier l'absence du «cheveu» sur un grand nombre d'aksara (*ka, ta, wa,* etc.), et une certaine raideur qui, à Java au moins, est à peu près inconnue au VIIIe siècle Śaka et n'apparaît qu'au siècle suivant. On pourra comparer en particulier avec l'écriture d'une plaque de cuivre de Dakṣa dont la date est perdue, mais qui a dû être gravée entre 832 et 840 Śaka [3]. On en trouvera le fac-similé dans *KO,* XVII. On consultera en outre l'inscription de Lintakan de 841 Śaka, due à Tuloḍoŋ et dont un fac-similé complet a été publié dans *KO,* I.

En conclusion, étant donné qu'un document peut fort bien présenter, à côté des caractéristiques contemporaines, quelques détails archaïsants, on devrait, devant l'alternative 741-841 Śaka, choisir cette dernière année comme date du document. Mais on ne peut s'empêcher de trouver cette date bien tardive pour l'ensemble des détails paléographiques.

Il faut peut-être envisager encore une autre possibilité : il se pourrait en effet que le chronogramme fragmentaire se rapporte, non pas à l'année où l'inscription a été gravée, mais à un événement quelconque mentionné dans le texte. Dans ce cas, le millésime pourrait fort bien être 741 Śaka et la date du document se trouverait dans un des passages perdus [4].

On a ici un cas typique des difficultés que l'on rencontre dans un essai de datation uniquement basé sur la paléographie. Dans l'ensemble, et sans autre point d'appui, on ne peut, de même que Stutterheim, que penser à 800 Śaka environ, préférablement quelques années avant cette date, mais il se trouve que la présence de 41 pour les dizaines et les unités, au lieu de préciser les données paléographiques, semble les contredire.

Le cadre historique ne nous est malheureusement non plus d'aucun secours. On ne peut en effet rien dire de Bali en 741 Śaka, étant donné que la première inscription balinaise datée, connue jusqu'ici, est de 804 Śaka [5]. On devra se contenter de rappeler que cette année Śaka a duré du 28-II-819 au 17-III-820 EC. [6].

Avec 841 Śaka, la difficulté est que l'on se trouve en plein règne du souverain

---

[1] On pourrait nous faire remarquer que le 2 de la stèle de Air Hampul de 882 Śaka n'est pas très éloigné de ceux de l'inscription qui nous occupe. C'est exact, mais le chiffre est malheureusement bien moins net que le dessin que nous en avons fait dans notre *Tableau* et il semble archaïsant. Bien que la lecture en paraisse assurée, il est difficile de l'utiliser dans des comparaisons. Du reste, le type d'écriture de la stèle de Air Hampul est nettement postérieur à celui des aksara de Pejeŋ II.

[2] Un des noms balinais du *paten* (skt. *wirāma*).

[3] Éventuellement jusqu'en Āṣāḍha 841 Śaka, car la première inscription connue de ce souverain est du mois de Śrāwaṇa de cette année.

[4] On n'oubliera pas que les fragments retrouvés ne fournissent au maximum qu'un cinquième environ du texte complet, et peut-être beaucoup moins.

[5] Voir Goris, *PB,* I, 6, 53-54 et II, 119-120. Nous en parlons dans l'article ci-après, *Et. Bal.,* V, p. 153-154.

[6] Le début d'année nous est même garanti par l'inscription de Garuŋ du 21-III-819 EC. (cf. *EEI,* IV, 101-102).

qui se nomme Saŋ Ratu Śrī Ugrasena[1]. Il faut donc, ou bien lui attribuer cette stèle qui diffère tellement des chartes à son nom en vieux balinais, et qui révèle une influence javanaise dans la graphie des lettres et des chiffres, ou bien penser à un personnage venu de l'extérieur.

Une inscription de 827 Śaka nous a bien conservé le souvenir d'une expédition à « Bantan » conduite par le *Rakryan Hujuŋ* et le *Rəke Majawuntan* à l'instigation du *Saŋ Mapatih* qui est certainement Dakṣa dans ses fonctions de Premier Ministre de Balituŋ[2]. Ceci nous place huit ans avant la stèle de Śrī Kesari et dix ans avant la première charte connue de Śrī Ugrasena, donc avant le premier nom royal que l'on connaisse de Bali. Y aurait-il eu une nouvelle expédition sous Dakṣa ou sous Tuloḍoŋ ? Ce n'est pas impossible mais il n'est pas nécessaire, malgré le précédent de 827 Śaka, d'envisager uniquement des rapports hostiles, car même l'influence javanaise que ce document révèle ne doit pas automatiquement faire conclure à une expédition militaire, cette influence ayant pu s'exercer tout aussi bien de façon pacifique[3]. Inutile de dire que tout effort d'interprétation plus poussé ne serait que pure spéculation.

Les divers arguments que nous avons mis ci-dessus en présence ne nous semblent pas suffisamment probants pour qu'un choix définitif soit justifié actuellement. Nous nous trouvons en face de trois possibilités que nous résumons ci-après :

a. L'inscription date de 741 Śaka, mais présente diverses caractéristiques que n'ont pas les inscriptions javanaises contemporaines et qui paraissent nettement plus récentes.

b. L'inscription date de 841 Śaka, mais certains détails, en particulier les chiffres, doivent être considérés comme nettement archaïsants.

c. Le chronogramme . 41 Śaka ne se rapporte pas à la date de l'inscription[4] et celle-ci, à en juger d'après l'ensemble des détails paléographiques, doit dater des dix dernières années du VIIIe siècle Śaka.

Si cette dernière possibilité est plus tentante car elle permettrait de résoudre les contradictions, il faut reconnaître qu'en bonne méthode c'est pour 841 Śaka qu'il faudrait se décider, la présence de plus d'un chronogramme, bien que possible, restant purement hypothétique et des formes archaïsantes étant dans une inscription plus facile à expliquer que des formes qui — si l'on préfère 741 Śaka — puisqu'elles ne se retrouvent que dans des textes ultérieurs, seraient donc en avance sur leur époque.

Ce que nous avons fait remarquer plus haut p. 147, note 1, au sujet du chronogramme se trouve également jouer en faveur de 841 Śaka, mais il ne s'agit là encore que d'une hypothèse et un autre mot à valeur numérique commençant par *ma-* et que nous n'aurions pas retrouvé, n'est évidemment pas

---

(1) L'année 841 Śaka va du 5-III-919 au 22-II-920 EC. ou, plus probablement, étant donné qu'elle a dû être embolismique, jusqu'au 22-III-920 EC.

(2) Cf. *EEI*, III, 46, note 2, où nous donnons le texte du passage en question qui se trouve dans la charte de Kubukubu du 17-X-905 EC. (*Liste*, n° A, 77.)

(3) Nous étudierons à une autre occasion l'influence javanaise que l'on peut croyons-nous constater dans les plus anciens documents épigraphiques connus de Bali.

(4) Dans ce cas, il faudrait interpréter 741, toute date mentionnée en dehors de celle de l'érection de la stèle devant être antérieure à cette dernière.

exclu. Enfin si, comme nous le croyons, ce document reflète vraiment une influence javanaise, il n'y aurait rien d'extraordinaire à ce que certains détails paléographiques, déjà désuets à Java, soient encore usuels à Bali.

Contre 841 Śaka, on peut surtout faire valoir qu'il s'agit d'une année en plein règne de Ugrasena. La réponse est que les fragments connus ne donnant aucun nom royal, il n'est pas interdit de supposer que ce texte émane aussi de ce souverain, les différences constatables avec ses autres chartes pouvant s'expliquer par le fait qu'il s'agit d'un document d'une teneur toute différente, rédigé en sanskrit et gravé sur pierre.

Tout bien considéré, il semble donc que 841 Śaka ait plus de chances d'être la date correcte. Nous l'adopterons donc, mais avec réserve, et comme solution d'attente [1].

En conclusion, et bien qu'il nous paraisse imprudent de proposer une solution définitive, le résultat de cette étude n'est croyons-nous pas uniquement négatif. Les données du problème étant maintenant délimitées d'une façon plus précise, celui-ci pourra probablement être résolu plus facilement lorsque de nouveaux documents nous aurons donné une connaissance moins fragmentaire de la période ancienne de l'histoire de Bali [2].

Djakarta, octobre 1955-novembre 1956.

---

[1] L'absence de détails calendériques ne permettant pas de préciser plus, on ne peut savoir si l'inscription de Pejeŋ II est contemporaine de Dakṣa, ce qui serait théoriquement possible pour les quatre premiers mois de 841 Śaka, ou de Tuloḍoŋ dont la première inscription connue date de Śrāwaṇa de cette année (cf. *Liste* de *EEI*, III, n° A, 97).

[2] Stutterheim a déjà fait remarquer que l'inscription n'est pas bouddhique et qu'elle mentionne le *Manuśāsana*, traité juridique qui est par ailleurs cité dans un texte vieux-javanais beaucoup plus récent, le *Pratastibhuwana*. (Voir, pour un résumé en néerlandais de cet ouvrage, Pigeaud, *De Tantu Panggĕlaran*, 1924, 294-295.)

V. DATE DE QUELQUES NOUVELLES CHARTES BALINAISES

Dans notre réduction des dates des inscriptions en vieux balinais qui ne donnent comme dénomination du jour que le *triwara* ou jour de la « semaine » de trois jours, nous avons, après étude de tous les matériaux alors à notre disposition, considéré comme très probables les équivalences suivantes entre les anciens et les nouveaux noms [1] :

Wijayakrānta = *Pasah* ou *Dorā*
Wijayamaŋgala = *Bətəŋ* ou *Wahyā*
Wijayapura = *Kajəŋ* ou *Byantarā* [2].

Dans le premier volume de ses *Prasasti Bali* [3], le Dr Goris a publié le texte des chartes en vieux balinais dont nous n'avions pu jusqu'ici mentionner que l'existence, aucune reproduction ne se trouvant aux Archives du Service Archéologique de l'Indonésie [4].

Maintenant que ces documents sont accessibles en transcription et que le total des dates purement balinaises se trouve enrichi de cinq unités, il n'est pas sans intérêt d'essayer de calculer l'équivalent julien de ces dernières, ce qui nous permettra en même temps de vérifier si les équivalences admises dans nos *EEI*, III et IV pour le *triwara* restent encore valables ou non.

Pour plus de commodité, nous reproduisons ci-dessous les éléments de chaque date [5] :

Inscription sur cuivre de CINTAMANI I A [6]

3 *a* 1. ... turun di paŋlapuan di siŋhamandawa di bulan māgha śukla pratipāda . rggas pasar wi
2. jayapura . di saka 804 kilagiña di putthagin ājñā //o// [7]

[1] Cf. *EEI*, IV, in *BEFEO*, XLVII, 211-218.

[2] Pour la position des triwara dans le cycle de 210 jours, voir l'Appendice 1 à *EEI*, III, p. 252-253.

[3] *Prasasti Bali*, édité par l'Institut pour la Langue et la Culture (*Lembaga Bahasa dan Budaja*) de l'Université d'Indonésie, vol. I, Bandung, 1954. Le volume II qui porte également 1954, n'a été distribué en fait qu'à la fin de 1955. Ces deux premiers volumes sont consacrés aux inscriptions antérieures à l'avènement de l'Anak Wuŋsu.

[4] Cf. *EEI*, III, 6, § 11 et note 1. Il y a encore bien d'autres chartes balinaises non consignées dans notre *Liste* et que Goris mentionne dans son *PB*, I, mais la transcription n'en a pas encore été publiée.

[5] Nous préférons, de même que dans nos études précédentes, désigner chaque document par un toponyme se trouvant dans le texte lui-même (voir pour les détails *EEI*, III, 6-9, § 15-25).

[6] La charte que nous appelons *Cintamani I A*, est dénommée par Goris *Sukawana A I*. Il lui donne le numéro 001. On trouvera dans *PB*, I, 6 une courte description et p. 53-54 la transcription en caractères latins. Une traduction néerlandaise est donnée dans *PB*, II, 119-120 et un résumé en anglais à la page 193 du même volume.

Remarquons ici que *Cintamani* est la seule graphie utilisée dans les documents anciens pour le toponyme écrit et prononcé maintenant *Kintamani*. Nous ne savons s'il s'agit d'une variante dialectale ou d'une erreur initiale au moment où le nom a été noté pour la première fois par des fonctionnaires néerlandais, erreur que les besoins de l'administration auraient consacrée ensuite. Ni Van der Tuuk (*KBNW*, I, 575 *b*), ni Goris (*PB*, II, 233), ne donnent leur opinion sur ce point.

[7] N'ayant pas de photographies de toutes les inscriptions traitées ici à notre disposition, nous ne pouvons donner ici une translitération précise. Nous retranscrivons donc simplement le texte publié par Goris dans notre système.

Nous avons :

NL de Māgha le 13-I-883 EC. Le 1 śukla est le même jour.
Début d'un cycle le 26-VIII-882 EC.
Éléments cycliques du 1 śukla : WU PA Ā/Kajəŋ de Mahatal.

Kajəŋ correspondant, dans les équivalences que nous avons admises, à Wijayapura, on voit que les données concordent. On peut donc adopter pour ce document le

DIMANCHE 13 JANVIER 883 EC. (1)

Inscription sur cuivre de PARCANIGAYAN I A (2)

3 *a* 4. ... ajñan saŋ ratu śrī ugrasena syuhunaŋ sair wantan . jindaŋ turun di paŋla
5. puan di siŋhamandawa . di bulan asuji kṛṣṇa pañcami . rggas pasar wijayapura . di śaka 857 kilagiña di potthagin ajñā // o //

Nous avons :

NL de Asuji le 1-IX-935 EC. Le 5 kṛṣṇa est le 20-IX-935.
Début d'un cycle le 19-VII-935 EC.
Éléments cycliques du 5 kṛṣṇa : PA KA Ā/Pasah de Suŋsaŋ.

Pasah étant le lendemain de Kajəŋ = Wijayapura, il nous faut choisir comme date julienne, soit la veille, soit le surlendemain. Adoptant cette dernière solution pour les raisons que nous avons exposées ailleurs (3), nous proposons le

MARDI 22 SEPTEMBRE 935 EC. (le surlendemain)

Inscription sur cuivre de BURU I A (4)

2 *b* 1. ... ājñān saŋ ratu śrī ugrasena syuhunaŋ ser bantan winda .
2. turun di paŋlapuan di siŋhamandawa di bulan phalguṇa śukla tṛtiya . rgas pasar wijayamaŋgala di śaka 888 kilagiña di potthagin ājñā [*fin*]

Nous avons :

NL de Phālguṇa le 12-II-967 EC. Le 3 śukla est le 14-II-967.
Début d'un cycle le 3-III-967 EC.
Éléments cycliques du 3 śukla : HA KA WṚ/Bətəŋ de Kulawu.

---

(1) Il importe de rappeler qu'à l'inverse de ce qui se passe pour les documents datés à la javanaise (c'est-à-dire qui indiquent les éléments cycliques) où la date lunaire se trouve *vérifiée* par ces éléments, la réduction d'une date où seul le triwara est mentionné ne peut être considérée comme tout à fait sûre que si toutes les données sont correctes. Autrement dit, les calculs de réduction ne permettent pas de découvrir une erreur éventuelle.

(2) Goris, n° 107, l'appelle *Dausa, Pura Bukit Indrakila A I.* Courte description dans *PB*, I, 10; transcription p. 69-70. Traduction néerlandaise dans *PB*, II, 136-138 et résumé en anglais, p. 196.

(3) Voir ce que nous avons dit à ce propos dans *EEI*, IV, 214, avec la note 1.

(4) Goris, n° 108, *Serai A I.* Courte description dans *PB*, I, 10; transcription p. 70-71. Traduction néerlandaise dans *PB*, II, 138-139 et résumé en anglais p. 196.

Bətəŋ étant l'équivalent de Wijayamaŋgala, les données concordent.

Mais ceci ne veut pas dire que la date soit correcte, car l'absence de données cycliques dans l'original ne permet aucune vérification. Étant donné que la langue et la titulature royale sont nettement de la période de Ugrasena, et qu'une année 888 est pour ce souverain très improbable (pour ne pas dire plus), il est pratiquement certain que l'erreur se trouve dans le millésime. Selon Goris, la liste des fonctionnaires permet de placer ce document peu après 857 Śaka [1]. On peut donc admettre que le millésime correct doit être 858 Śaka, ce qui ne suppose qu'une seule erreur dans les données et n'est pas arbitraire, puisque cette date correspond à l'évidence interne déterminée par Goris.

Nous avons dans ce cas :

NL de Phālguṇa le 13-II-937 EC. Le 3 śukla est le 15-II-937.
Début d'un cycle le 11-IX-936 EC.
Éléments cycliques du 3 śukla : TU PO Aŋ/Pasah de Manahil.

Pasah étant la veille de Bətəŋ = Wijayamaŋgala, nous pouvons admettre pour ce document le

(?) MERCREDI 16 FÉVRIER 937 EC. (le lendemain).

Inscription sur cuivre de AIR MIH [2]

1 *a* 1. //o// iŋ śaka 889 bulan bhadrawada. śukla tithī ṣaṣṭi rgas pasar wijayapura. tatkālan śrī haji (ta)gaṇendra dharmadewa. saŋ ratu luhur śrī subhadrika
2. dharmadewi. mulihakat masamahin tua sātra di air miḥ...

Nous avons :

NL de Bhadrawāda le 9-VIII-967 EC. Le 6 śukla est le 14-VIII-967.
Début d'un cycle le 3-III-967.
Éléments cycliques du 6 śukla : WU U BU/Kajəŋ de Praŋ Bakat.

Kajəŋ étant l'équivalent admis de Wijayapura, les éléments concordent. La date julienne de ce document est donc le

MERCREDI 14 AOÛT 967 EC. [3].

Inscription sur cuivre de BURU I B [4]

2 *b* 2. ... śaka 915 bulan
3. margaśira śukla daśami. rgas pasar bijayakrānta. tatkālan anak mabwatthaji di buru karaksayañña suŋsaŋ. ṛŋan pratikāya tihuŋ. mañurataŋ sarma. ña rāya ajñā

---

[1] Cf. *PB*, I, 10, n° 108 et *PB*, II, 139, note 3.

[2] Goris, n° 206, *Kintamani A*. Courte description dans *PB*, I, 12; transcription p. 75. Traduction néerlandaise dans *PB*, II, 142-143 et résumé en anglais p. 198.

[3] Le millésime et les noms royaux de cette charte posent des problèmes assez complexes que nous nous proposons d'étudier dans un article spécial.

[4] Goris, n° 302, *Serai A II*. Courte description dans *PB*, I, 13-14; transcription p. 82-83. Traduction néerlandaise dans *PB*, II, 138-139 et résumé en anglais p. 198-199.

4. na. mañambah di saŋ ratu babini maruhani. saŋ ratu luhur śrī giṇapriyadharmmapatni saŋ ratu maruhani śrī udāyana warmmadewa sambandha... (1)

Nous avons :

NL de Marggaśira le 17-XI-993 EC. Le 10 śukla est le 26-XI-993.
Début d'un cycle le 13-VIII-993.
Éléments cycliques du 10 śukla : PA PA Ā/Pasah de Pahaŋ.

Pasah étant l'équivalent de Wijayakrānta, les données concordent et la date est le

DIMANCHE 26 NOVEMBRE 993 EC.

L'examen de ces cinq inscriptions prouve, croyons-nous, la vraisemblance des correspondances admises, puisque l'équivalent théorique de la date lunaire a dans trois cas le *triwara* attendu, et qu'il n'a fallu admettre qu'une fois le lendemain et une fois le surlendemain.

* * *

Nous allons encore examiner ici la date d'une autre inscription au nom de Ugrasena dont le texte vient d'être publié pour la première fois par Goris dans ses *Prasasti Bali*. Elle surprend par le peu de soin avec lequel l'original a été copié car, au lieu d'être en vieux balinais comme toutes les autres chartes de ce souverain, les passages lisibles nous livrent, à côté de lambeaux de phrases en vieux balinais, d'autres en vieux javanais. La date enfin est purement javanaise, ce qui est encore plus surprenant pour cette époque (2). Mais le millésime, postérieur de neuf ans seulement à la plus jeune inscription connue de Ugrasena dont la date soit certaine, est plausible en soi.

Les éléments du cycle de 210 jours étant indiqués, ainsi que nous venons de le dire, il est facile de faire la vérification des données, ce qui nous renseignera en même temps sur le degré de confiance à accorder à ce document. En voici la date d'après Goris.

Inscription sur cuivre de PARCANIGAYAN II A (3)

1 *b* 1. //o// i śaka 864 bulan besakā kr̥ṣṇa caturdaśi (ha ka) bu wāra kuniŋan. pāduka haji ugrasena...

Une erreur dans les éléments saute immédiatement aux yeux car HA KA BU est impossible en Kuniŋan dont le mercredi a les dénominations WU PA BU (4). Essayons de réduire les données.

(1) Nous avons, dans *EEI*, II, 87, note 3, attiré l'attention sur la graphie *Gaṇa-* dans le nom de la Reine au lieu de *Guṇa-*. Ici nous avons la forme *Giṇa-* qui lui est graphiquement reliée. Cette dernière forme *pourrait* être une krāmālsation de *Guṇa-*. Dans ce cas, *Gaṇa-* ne serait qu'une altération graphique de *Giṇa-*.

(2) En effet, la première inscription balinaise donnant les éléments du cycle des wuku est entièrement en vieux javanais et elle est postérieure d'un siècle et demi. Il s'agit de la charte de Bwahan I de 916 Śaka = 7-II-995 EC. (cf. *Liste*, n° D. 20).

(3) Goris, n° 109, *Dausa, Pura Bukit Indrakila B I*. Courte description p. 71-72. Le texte est en si mauvais état que Goris n'a pu en donner de traduction suivie. Il donne quelques détails dans *PB*, II, 139-140. Cf. en anglais p. 196.

(4) Il est probable que les parenthèses utilisées par Goris pour les abréviations du sadwara et du pañcawara indiquent qu'il a remarqué l'erreur, mais il ne fait aucun commentaire.

NL de Waiśākha le 18-IV-942 EC. Le 14 kṛṣṇa est le 16-V-942.
Début d'un cycle le 14-XI-941 EC.
Éléments du 14 kṛṣṇa : PA KA ŚA/Pasah de Wuyai.
Jour HA KA BU de Duŋulan le 26-I-942 EC.
Jour WU PA BU de Kuniŋan le 2-II-942 EC.

On voit que rien ne va. HA KA BU qui est le mercredi du wuku Duŋulan est exactement une semaine plus tôt que le mercredi de Kuniŋan et ne saurait se trouver en 864 Śaka au mois de Waiśākha, puisque Kuniŋan est dix semaines avant (ou vingt semaines après) Wuyai.

Nous avons, pour retrouver la date correcte, fait les calculs en supposant un seul chiffre faux dans le millésime, donc pour les années 844, 854, et 860 à 869 incluses [1]. Aucune de ces années ne fournit de résultat satisfaisant, en ce sens qu'aucune d'entre elles ne donne, pour un 14 kṛṣṇa de Waiśākha, le jour HA KA BU de Duŋulan ou le jour WU PA BU de Kuniŋan. Il faudrait envisager, en dehors de la correction dans le millésime, au moins deux autres corrections, ce qui est la porte ouverte à l'arbitraire.

Dans le cas le plus favorable, en admettant une année Śaka 869, il faut en effet supposer encore une erreur dans le pakṣa (śukla au lieu de kṛṣṇa) ainsi que dans le sadwara et le pañcawara (WU PA au lieu de HA KA). Seuls le mois et le nom du wuku resteraient inchangés. Les données cycliques ne convenant pas au wuku indiqué, une correction est de toute façon nécessaire dans l'un des deux. Mais les deux autres : celle du chiffre des unités du millésime et celle du pakṣa, sont en fait arbitraires.

Enfin — et ceci est plus important — l'année ainsi obtenue, 869 Śaka, nous met quatorze ans après la dernière inscription connue de Ugrasena qui est de 855 Śaka = 22-XII-933 EC. [2].

Bien que la première inscription royale qui suit soit de 875 Śaka et qu'il n'y ait ainsi pas impossibilité absolue [3], il semble qu'une confirmation plus nette de la possibilité d'une telle extension des années de règne de Ugrasena serait nécessaire avant qu'il soit permis d'en faire état sans imprudence.

On pourrait aussi supposer que l'original est bien de 864 Śaka avec des données lunaires correctes, et que seuls les éléments cycliques, ajoutés au moment de la copie, sont fantaisistes ou du moins erronés [4]. Mais cette supposition est tout à fait hypothétique et l'absence du triwara ne plaide guère pour une véritable copie de 864 Śaka. Enfin, rien ne permet de différencier, parmi les éléments de la date, ceux qui sont faux de ceux qui sont exacts. Cette hypothèse ne peut donc être retenue [5].

---

[1] Il nous paraît inutile de reproduire ici ces calculs qui occuperaient une page entière de ce Bulletin.

[2] Charte de Batwan A. Cf. notre *Liste* dans *EEI*, III, 82-83, inscription n° D. 10. Voir aussi Goris, *PB*, I. 10, n° 106.

[3] L'inscription sanskrite de Pejeŋ I dont nous avons étudié la date dans *Et. Bal.*, II (cf. *BEFEO*, XLIV, 129-139).

[4] Ce serait théoriquement possible puisque la copie a, selon Goris, dû être faite à la fin du XIe siècle Śaka (cf. *PB*, I, 10, n° 109), sinon plus tard. Il s'agit en tout cas d'une époque où l'emploi des éléments cycliques dans une date était chose courante.

[5] Goris semble cependant admettre cette possibilité, car, dans le commentaire qu'il donne de ce document à la place d'une traduction (*PB*, II, 139, avant-dernière ligne), il déclare : « Cette charte est une copie très corrompue d'un original de Śaka 864 ». Et le millésime 864 apparaît sans point d'interrogation dans la liste chronologique de *PB*, II, 343.

Pour résumer, nous dirons donc que si ce document n'est pas simplement un faux [1] qui daterait alors du temps de Jayaśakti, sinon plus tard, il s'agit en tout cas d'une copie si défectueuse qu'on ne peut s'en servir pour admettre que le règne de Ugrasena a duré jusqu'en 869 Śaka, ni même jusqu'en 864 Śaka. Les doutes que faisaient déjà naître, d'une part l'emploi d'une date javanaise dans un texte attribué à un souverain dont tous les documents connus sont purement balinais, et de l'autre une titulature également javanaise et nettement postérieure à Ugrasena [2] se trouvent définitivement renforcés par le fait que la date est irréductible. Cette inscription est donc, sinon dénuée de toute valeur, du moins inutilisable actuellement pour aider à reconstruire le cadre historique de Bali, et les limites du règne de Ugrasena doivent rester jusqu'à nouvel ordre 915-935 EC. [3].

Nous pouvons, pour terminer, résumer les résultats obtenus ci-dessus dans une petite liste [4].

NUMÉRO [5]	NOM DE L'INSCRIPTION	MILL. ŚAKA	DATE EC. (STYLE JULIEN)	NOM DU SOUVERAIN RESPONSABLE DE L'INSCRIPTION
0 *bis*	CINTAMANI I A (Sukâwanâ A I)	804	13-I-883	Sans nom royal. Du Palais de Siŋhāmandawa.
10 *bis*	PARCANIGAYAN I A (Dausâ, Purâ Bukit Indrâkilâ A I)	857	22-IX-935 *	Saŋ Ratu Śrī UGRASENA. Du Palais de Siŋhāmandawa.

[1] Un faux « juridique » au sens que nous avons donné à ce terme dans *EEI*, III, 10, § 28.

[2] *Pāduka Haji* apparaît pour la première fois dans une titulature royale en 933 Śaka, dans l'inscription de Air Hawaŋ I, au nom de *Pāduka Haji Śrī Dharmmodayana Warmmadewa* qui est le père de Airlaŋga. La date julienne est le 6-IV-1011 EC. (cf. *Liste*, n° D. 23 dans *EEI*, III, 86-87 et aussi *EEI*, IV, 185).

[3] Il est tentant de voir dans Saŋ Ratu Ugrasena le *Nāyakan Pradhāna Kumpi Ugra* de 818 Śaka (cf. *PB*, I, 54, n° 002, I *b*, l. 2) qui aurait pris le pouvoir vers 836-837. En tant que Nāyaka, il reçoit des ordres du personnage anonyme qui parle à la première personne dans les plus anciennes inscriptions.

On remarquera que le *Paŋlapuan di Siŋhamandawa* n'apparaît que dans les plus vieilles chartes sans nom royal et dans celles de Ugrasena, sauf une. Celle-ci étant incomplète, il n'est pas impossible que la mention se trouve dans la partie perdue.

En tout cas, à partir de l'inscription sans nom royal (également incomplète d'ailleurs) de 873 Śaka, Siŋhamandawa disparaît de l'épigraphie balinaise, sauf une brève apparition (Siŋhamandawa *sans* Paŋlapuan) dans la charte de Buru I B de 915 Śaka.

S'il en est bien ainsi, l'existence de Ugrasena en 869 et même en 864 Śaka serait encore plus douteuse, car sa carrière administrative connue s'étendrait au moins de 818 à 857 Śaka, soit de 896 à 933 EC., c'est-à-dire pendant près de quarante ans. Malheureusement la similitude de nom n'est pas un argument décisif pour conclure à l'identité des deux personnages.

[4] Nous gardons autant que possible la disposition de notre *Liste* de *EEI*, III, mais en éliminant tout ce qui n'est pas indispensable et que l'on trouvera d'ailleurs plus haut dans la discussion de chaque date. Nous rappelons que ces cinq documents sont en vieux balinais et tous sur cuivre.

Nous ne mentionnons pas l'inscription de Parcanigayan II A, car les données ne semblent mériter aucune confiance.

[5] Nous utilisons des numéros avec *bis* et *ter*, afin que la position chronologique de ces documents par rapport à ceux de notre *Liste* de *EEI*, III, soit immédiatement visible. Pour le premier cependant, une numérotation est pratiquement impossible puisqu'il est antérieur à notre n° D. 1. Notre « 0 *bis* » est donc purement conventionnel.

NUMÉRO	NOM DE L'INSCRIPTION	MILL. ŚAKA	DATE E. C. (STYLE JULIEN)	NOM DU SOUVERAIN RESPONSABLE DE L'INSCRIPTION
10 *ter*	BURU I A (Serai A I)	8[5]8	(?) 16-II-937	Saŋ Ratu Śrī UGRASENA. Du Palais de Siŋhāmandawa.
16 *bis*	AIR MIH (Kintâmani A)	889	14-VIII-967	Śrī Haji (TA)GAṆENDRA Dharmadewa et Saŋ Ratu Luhur Śrī SUBHADRIKA Dharmadewa.
19 *bis*	BURU I B (Serai A II)	915	26-XI-993	Saŋ Ratu Babini Maruhani, Saŋ Ratu Luhur Śrī GIṆAPRIYADHARMMAPATNI Saŋ Ratu Maruhani Śrī UDĀYANA Warmmadewa.

Djakarta, juillet-novembre 1956.

NOTE ADDITIONNELLE

Dans un article en indonésien paru après la rédaction de *Et. bal.*, III, et intitulé *Dinasti Warmadewa dan Dharmawangça dipulau Bali* « La Dynastie des Warmadewa et Dharmawaŋśa à Bali » (voir *Bahasa dan Budaja*, V, nº 3, 1957, p. 18-31), le Dr Goris propose (p. 24-25) de voir dans la première tombe du Gunuŋ Kawi la sépulture de Udayana et dans la seconde, dont il lit l'inscription *rwa[a]nakira*, celle des deux fils de Udayana qui seraient Marakatapaŋkaja et l'Anak Wuŋsu.

Ayant pu retourner au site en juillet dernier (1959) et des photographies prises par M. B.-Ph. Groslier nous ayant permis d'étudier la question de plus près, voici ce que nous pouvons dire maintenant, pour compléter et corriger les remarques que nous avons faites plus haut, page 136, à la fin du deuxième alinéa de la note 4 :

La lecture Goris de la légende de la tombe II suppose que le premier aksara est le même que le dernier, soit *ra*. Or, cette identité doit être considérée comme fort douteuse, car les deux caractères diffèrent nettement en grandeur. Voici en effet la largeur (prise sur la photographie) des trois aksara encore lisibles : 24 ... ... 29 et 21 mm. Il est impossible de mesurer le second aksara dont il ne reste que de vagues traces. La largeur du 3e aksara semble être de 22 mm.; mais comme il est assez ruiné, il faut admettre une certaine marge d'erreur.

Toutefois, pour ce qui nous intéresse ici au premier chef, c'est-à-dire la question de l'identité du premier et du dernier aksara, il faut bien reconnaître que le résultat est négatif : le *ra* bien net (le dernier caractère) est en effet de 10 à 12 p. 100 *plus étroit* que le premier aksara. Or, si la comparaison des aksara de la tombe I révèle bien de légères différences, elles sont nettement moins importantes, la largeur maxima — à la partie supérieure — des caractères de cette tombe étant : 25, 22, 28, 29, 25, 23 et 27 mm.

On voit ainsi que les deux *ha* ont exactement la même largeur. Les deux *ja* et les deux *la* par contre accusent une légère différence : 22/23 et 28/27, mais on remarquera qu'il s'agit d'une différence de l'ordre de 3 à 4 p. 100, d'ailleurs invisible à l'œil nu, alors que celle existant entre le premier et le dernier aksara de la tombe II est nettement constatable sans aucune mesure (voir pour les proportions et les mesures exactes les planches XXXIII et XXXIV ci-jointes).

Nous n'irons pas plus loin ici, mais la différence de grandeur entre les deux caractères nous semble rendre difficilement acceptable l'interprétation du docteur Goris que nous avions été tenté d'accepter en rédigeant la note 4 de la page 136. Nous devons donc la rejeter, bien que nous ne puissions malheureusement proposer une autre lecture, pleinement satisfaisante, du premier aksara.

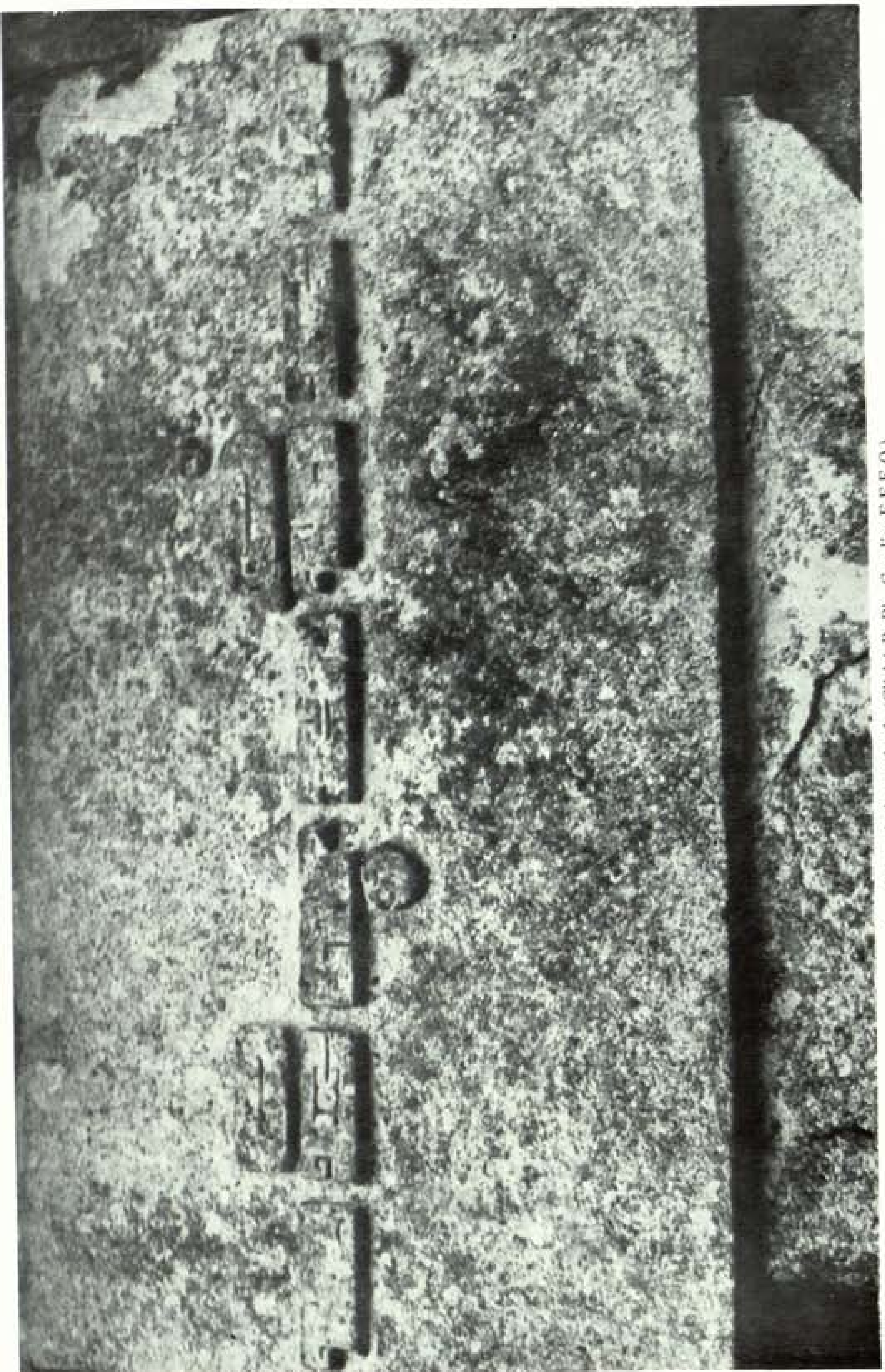
Djakarta, septembre 1959.



Fausse porte de la tombe I. (Cliché B.-Ph. Groslier-E.F.E.O.)



Fausse porte de la tombe II. (Cliché B.-Ph. Groslier-E.F.E.O.)



Inscription de la tombe I. (Cliché B.-Ph. Groslier-E.F.E.O.)



Inscription de la tombe II. (Cliché B.-Ph. Groslier-E.F.E.O.)

NOTE SUR LES DIALECTES DE LA RÉGION DE MONCAY

par

André-G. HAUDRICOURT

Les dix vocabulaires de la région de Moncay que nous procure G. Moréchand, permettent de compléter utilement nos connaissances des langues de cette région. Nous avions déjà les vocabulaires publiés par Lunet de Lajonquière dans son *Ethnographie du Tonkin septentrional*, Paris, 1906 (tableaux p. 92, 208, 288) et par le Commandant Révérony dans la *Revue Indochinoise*, n° 70, 30-XI-1907, p. 1658-1660. L'enquête linguistique de 1939 avait fourni sur Moncay sept questionnaires remplis, dont j'ai pu prendre copie en 1948 à la bibliothèque de l'EFEO (Manuscrits Européens, 207, IX).

Si l'on met à part le viêtnamien, les dialectes de la région appartiennent à trois groupes : yao, thai et chinois que nous allons examiner successivement.

* * *

En ce qui concerne l'ensemble du groupe yao, je renvoie à mon article *Introduction à la phonologie historique des langues miao-yao*, in *BEFEO*, t. XLIV, 2, p. 555-576, il suffira d'identifier le parler des deux groupes signalés dans la région, à savoir :

1° Les Man Pan ei, qui sont les Man Xanh-Y ou Kim-di-mun de la province de Hải-ninh (Bình-liêu, Tiên-yên, Đinh-lập), parlant la langue *mun* (*mun wa*), dont Savina a donné autrefois un dictionnaire : *Dictionnaire français-man*, in *BEFEO*, t. XXVI (1926). Cependant le vocabulaire Xanh-Y de Lunet de Lajonquière se rapporte à l'autre langue yao, le *mien*, mais à propos du costume de cette tribu, Lunet déclare, p. 265 :

« Il semble que le costume des femmes soit différent suivant qu'elles appartiennent au groupe « Xanh-Y » de Moncay ou à celui de Phô-bình-già et nous nous sommes demandé s'il n'y avait pas là deux variétés différentes réunies sous la même dénomination.

« Nous serions tenté par exemple de rattacher au groupe des « Man tiên » les « Xanh-Y » du cercle de Lạng-sơn dont les femmes portent les cheveux plaqués à la cire et qui racontent l'histoire du chien Pan-hu avec des variantes qui se retrouvent du reste chez les premiers. Les autres, ceux de Moncay et de Quang-Yên seraient seuls vraiment de la variété des « Xanh-Y »...

Révérony donne un vocabulaire Thanh-Y identique à celui de Lunet mais également semblable à un vocabulaire des « Man de Phô-bình-già » qu'il donne en même temps. Il me paraît clair que Lunet à bien vu le problème, mais les deux

auteurs n'ont noté que le dialecte des faux « Xanh-Y », ceux de Phô-bình-già de la province de Lạng-sơn.

Le dialecte des véritables Xanh-Y est celui décrit par Savina dans son dictionnaire, celui de la région de Moncay, et que l'enquête de l'EFEO, signale dans les provinces voisines, également méridionales de Quảng-yên et de Tuyên-quang.

2° Les Man Taai Paan (ou Man cõc) de cette région, sont signalés par Lunet, qui donne un court vocabulaire, et par Savina qui en donne un plus abondant, en préface à son dictionnaire (p. 14-25). L'enquête de l'EFEO ne relève ce parler que dans la province voisine de Quảng-yên. Le vocabulaire de Moréchand est donc le bienvenu, et permet de préciser les faits suivants :

Les anciennes sonores aspirées sont notées sourdes : *thay*$_2$ « voler », *sham*^{1} « sang » 40, *tshyọọ*^{1} « fourmi » 162, *tshang*^{1} « bateau » 317.

Le *l* sourd (*hl*) est réduit à *h* : *ha*$_2$ « lune » 340, *hey*$_2$ « étoile » 235, *hiet*^{4} « fer » 266, *hang*^{3} « corde » 376, *hao*^{1} « bambou » 313.

Le *n* sourd est souvent noté *h* : *hoy*^{3} « jour » 332, *hang*$_2$ « riz cuit » 88, *ha*^{1} « arbalète » 318, *heng*$_2$ « porter à la main » 55, mais parfois conservé : *nhom*^{1} « sentir » 60, *hnang*$_2$ « année » 341, *hnam*^{1} « vouloir, aimer » 410...

Le *ɱ* sourd toujours noté : *hmien*^{3} « face » 16...

Le système des tons, par rapport à ceux du Miao-Yao commun est le suivant :

TONS ANCIENS	P'ING	CHANG	K'IU	JOU
Série haute (anciennes initiales sourdes)...................	a^3	a^1	a_2	$a?^1$ at^4
Série basse (anciennes initiales sonores)...................	a_1	a^3	a_2	$a?_2$ at_4

* * *

Le deuxième groupe de langues est représenté par le dialecte thô de la région et par les dialectes des Ts'un lao.

Il s'agit de deux langues différentes quoique appartenant à la même famille linguistique thai; nous en profiterons pour revoir le classement des langues de cette famille.

Les dialectes thô appartiennent au thai proprement dit, dont j'ai tenté la reconstitution dans *Les phonèmes et le vocabulaire du thai commun*, in *JA* (1948). Toutes les langues de ce groupe ont pratiquement le même vocalisme, les divergences portent sur le consonantisme initial.

Les meilleurs lexicographes, Savina par exemple, n'ont pas eu le souci de décrire un parler homogène, bien localisé, mais de constituer un lexique qui puisse être utilisé pour un grand nombre de parlers. Quelques réponses de l'enquête de l'EFEO sont dans ce cas, soit une seule réponse pour deux localités :

M. E. 207, III, 7, P. Ferrière : thô de Lạng-sơn et de Cao-bằng;

soit deux réponses pour une seule localité :

M. E. 207, III, 2, thô de Dong-mu, délégation de Bảo-lạc (Cao-bằng) par M. Hoàng-đức-Khay.

M. Moréchand n'a pas recueilli le thô de Moncay, mais celui-ci nous est connu par deux réponses au questionnaire de l'EFEO, et par le vocabulaire du thô de Đình-lập et de Tiên-yên du Commandant Révérony. Par contre ce que ce dernier appelle Thu-nhân ou Thô de Moncay ne doit pas être classé dans les parlers thô mais avec le Caolan et le Ts'ien-lao dont nous parlerons ensuite. Inversement le vocabulaire Ts'uen-jen de Lunet de Lajonquière (face p. 288) est un parler thô.

Un premier classement des parlers thô peut être fait d'après le traitement de l'initiale qui donne *dr-* ou *z-* en siamois; dans son dictionnaire thô Diguet indique un traitement *s-* pour les mots « acheter », « vingt » et *r-* pour les autres, l'enquête EFEO ne donne pas de divergences notables pour les mots ayant cette initiale qui sont : « sable » 28, « gauche » 409, « droit-rectiligne » 420, « acheter » 489.

1° Traitement : **dr > r*.

C'est celui du thô de Cao-bằng représenté par les réponses :

M. E. 207, III, 8, de Cao-bằng par le R. P. Jeffro;
— III, 9, de Cao-bình et de Nguyên-bình;
— III, 2, de Dong-Mu, Bảo-lạc par M. Hoang-đức-Khay (2e parler).

C'est à ces dialectes que se rapporte les *Chants de mariage thô recueillis dans la région de Cao-bằng* par M. Nguyễn-văn-Huyên; ils se caractérisent aussi par le traitement sonore de toutes les anciennes sonores du thai : *G, g, d, b, v.*

Le traitement de ces initiales ressort des mots suivants du questionnaire :

**G :* 186 « cou », 197 « jambe », 282 « nuit ».
**g :* 74 « vanner », 110 « chauve-souris », 116 « hibou », 143 « homme », 188 « menton », 348 « marcher », 357 « écouter », 398 « mâcher ».
**j (= gr)* : 19 « mortier », 103 « sanglier », 144 « mâle (humain) », 324 « dizaine », 383 « guérir », 437 « juste », 448.
**d :* 18 « plaine », 21 « route », 24 « fleuve », 33 « cuivre », 42 « cendre », 89 « mâle (animal) », 137 « boa », 194 « ventre », 238 « filer », 250 « natte », 266 « carquois », 250 « -ième », 356 « entendre », 377 « plaie », 426 « qui », 446 « Tao ».
**b (= br)* : 193 « montagne », 26 « marais », 155 « père », 159 « frère aîné », 246 « toit », 269 « couteau », 299 « demain ».
**v :* 1 « ciel », 38 « feu », 126 « mouche », 250 « natte », 257 « bois à brûler ».

D'autres parlers de cette région diffèrent des précédents par le traitement banal de **g *d *b : *g > k, *d > t, *b > p* mais conservent la sonorité de *G, j, v*. Ce sont :

M. E. 207, III, 5, de Trung-khánh-phủ par M. Nông-ích-Van;
— III, 1, de Sóc-giang par M. Khoan.

et le dialecte dont Diguet a donné le dictionnaire dans : *Étude de la langue thô*, Paris, 1910.

2° Traitement : *dr > y.

Il caractérise ce qu'on pourrait appeler le thô méridional, où l'on constate aussi une confusion ancienne entre *G et *g (> k).

Les parlers de ce groupe diffèrent entre eux par le traitement de l'ancien s, que l'on observe dans les mots suivants du questionnaire : 106 «tigre», 147 «fille», 222 «habit», 224 «ceinture», 227 «jupe», 242 «jardin», 278 «bêche» (siem), 306 «deux», 307 «trois», 308 «quatre», 314 «dix».

Du Sud au Nord nous avons :

a) *s > t.

M. E. 207, XIII, 5, thô de Minh-câm, canton de Yên-mỹ, châu de Hoành-bồ (Quảng-yên) noté par M. Lã-văn-Co interrogeant M. Chu-văn-Viêt coïncide avec le viêtnamien par le traitement *t* de l'ancien *s et avec les parlers précédents pour la sonorité conservée de *v, *j.

b) *s = s.

M. E. 207, IX, 5, de Bình-liêu par M. Lê-duy-Biêng (Moncay);
— IX, 6, de Tiên-yên par M. Trương-văn-Vinh (Moncay);

conservent le *s, assourdissent *j et *v : *j > c, *v > f. Ce témoignage confirmé par les listes de mots de Révérony et de Lajonquière, nous indique ce qu'est le dialecte des Thô de Moncay, que M. Moréchand signale dans sa statistique.

M. E. 207, I, 3, de M. Dương Thiệu-Chính (Bắc-Giang) diffère des précédents par le traitement aspiré des anciens *d, *j : *d > th, *j > s;

M. E. 207, XVI, 1, de Chiêm-hoá (Tuyên-quang) par M. Triệu-văn-Phu; présente l'assourdissement normal des anciennes sonores en sourdes non aspirées en : *k, c, t, p, f*, et quelques exemples du traitement suivant :

c) *s > th.

M. E. 207, II, 3, de Cao-ky, phu de Bach-thông par M. Tạ-văn-Vinh;
— II, 4, de Chợ-rã par M. Vy-văn-Phuc;
— II, 5, de Bắc-cạn par M. Cao-xuân-Thiên.

d) *s > l (*sl* notation plus ou moins adroite de la spirante dentale sourde latérale).

M. E. 207, II, 6, de Chợ-rã par M. Hoàng-ngọc-Quynh;
— VII, 6, de Lạng-sơn par M. La-văn-Lô.

3° Traitement *dr > s, cet *s* pouvant devenir ensuite *th* ou *sl*.

Le traitement *s* de l'ancien *dr se retrouve tout autour des zones précédentes, c'est-à-dire, encore sifflant :

M. E. 207, VI, 3, thai blanc par le secrétaire cantonal de Lai-châu;
— VI, 4, thai blanc par La-binh-Vau de Lai-châu;
— XIX, 4, thai de Yên-bái;
— I, 2, thô par M. Đèo-van-Phu (Bắc-giang).

(Ces parlers thai blanc peuvent être rapprochés de celui décrit par le Commandant Minot, *Dictionnaire tay blanc*, in *BEFEO*, XL, 1940.)

M. E. 207, VI, 2, thai noir de Lai-châu;
— XIX, 6, de Thạch-lương, canton de Hành-sơn par M. Đinh-văn-Thu;

M. E. 207, XIV, 1, de M. Cam-ngọc-Phương de Hiên-trai (phu yên), né à Nghiã-lộ;
M. E. 207, XIV, 2, de Sơn-la par M. Nguyễn-văn-Bao;
— V, 5. de Mai-da par M. Hà-công-Ngọc;
— V, 6, de Mai-thương par M. Trần-xuân-Ky.

(Ces parlers thai noir correspondent au tay de Diguet; ces deux groupes de parlers ont le traitement *r > h, qui les distinguent des parlers thô). Le traitement de *r ressort des exemples suivants :

45 «racine», 82 «ray», 95 «nid», 223 «long», 243 «maison», 373 «vomir», 459 «tombe» (reo).

Quelques parlers de transition :

M. E. 207, VIII, 13, de Lão-kày par Trần-ngọc-Phac;
— I, 4, du Bảo-giang par M. Vi-văn-Ky;

et enfin un parler curieux :

M. E. 207, VII, 8, de Lạng-sơn par M. Nông-quốc-Do à Hòa-bình; qui traite en sourdes aspirées non seulement le *G, mais le *d et le *j, qui a deux témoignages du traitement *y* de *dr (contre deux en *s*) et qui confond le *r avec *s*.

Les autres parlers à sifflantes viennent de Chine, ce sont les Nung du Sud-Est du Yunnan :

M. E. 207, VIII, 6, nung de Mương-khuông par M. La-văn-Duc;
— VIII, 7, nung de Lão-kày par M. Trần-ngọc-Phác;
— VIII, 9, nung de Bao-thang par M. Nung de Phong-niên;
— VIII, 10, nung de Mương-khuông par M. Vang-mang-Cau;
— IV, 1, nung de Hà-giang par M. Vũ-đức-Y;
— IV, 6, thô de Hà-giang par M. Luong-quay-Nho.

(Bonifacy les a signalés sous le nom de Nông chương, *TP*, 1907.)

Le traitement *th* commun à l'ancien *s et à l'ancien *dr existe dans quelques parlers :

M. E. 207, XIX, 3, de Dôm-cuông près de Trai-hút par M. Trần-lê-Nghiêm interrogeant M. Luông-văn-Cam, Luông-văn-Diêm et Hà-văn-Co;
M. E. 207, XIX, 7, sans indication (Yên-bai);
— VIII, 14, de Phong-niên, près de Bao-thang par M. Nung.

(Ce passage à *th*, que l'on retrouve en mương, a dû se faire assez tôt pour empêcher le passage à *th* des mots à initiale *p* «œil», «mourir», etc., voir *BSL*, 52, 1956, p. 315.)

Le traitement *sl* latérale sourde se retrouve dans un parler thô :

M. E. 207, IV, 7, région de Hà giang par M. Toan-văn-Cong;

et des parlers nung :

M. E. 207, I, 5, de Giao-ho, près de Phong par M. Triệu-minh-Nguyên;
— VII, 1, de Lạng-sơn par M. La-văn-lo;
— VII, 2, de Thất-khê par le R. P. Guillo.

À ce groupe se rapporte le nung que Savina a noté dans son *Dictionnaire*

étymologique français-nung-chinois. Ces Nung proviennent de la province chinoise voisine (Kouang Si), région de Long-Tcheou (ou Long-Tsin), et de Ning-Ming; nous connaissons ces parlers en Chine par Li Fang-kuei : *The Thai dialect of Lung-chow*, Acad. Sin., Monog. 16, 1940, que je n'ai pu consulter, et par Yuan Kia-houa, Wei K'ing-wen, etc. : *Yi-kieou-Ywou-eul nien Tchouang-tsou yu-wen Kong-tso pao-kao* (« Rapport sur les travaux philologiques chez les Tchouang en 1952 »), Institut de Linguistique de l'Académie des Sciences, Pékin, 1953, 62 p. Ils appartiennent incontestablement au même groupe linguistique que les parlers thô du Tonkin.

Par contre, le dialecte de Lạng-sơn dans lequel M. Nguyễn-văn-Huyen a noté des « Chants de mariage » n'a pu être identifié avec aucune des réponses de l'enquête EFEO ni des témoignages antérieurs. Rêvérony et Lajonquière nous indiquent pour le thô de Lạng-sơn une confusion entre les **s* et les **r* identique à celle que l'on retrouve à Long-Tcheou.

Après avoir vu les traitements divergents en thô de quelques initiales du thai commun, voyons les cas où le thô est seul à nous donner des informations.

Pour les quelques mots en *t-* qui ont *th-* en thô, je renvoie à l'article de Li (*Language*, 60, 3) et au mien (*BSL*, LII, 1956).

J'examinerai seulement le cas du *h*. En 1948 j'avais indiqué que certains mots ont *h* dans tous les dialectes, ce qui est le cas pour les mots du questionnaire : 3 « lune », 309 « cinq », 363 « pleurer », 365 « bâiller », tandis que d'autres *h-* remontaient à un *hr-*. En 1954 Li Fang-kwei montre que mon *hr-* recouvre deux phonèmes différents, car en thô certains mots ont *th-* et d'autres ont *kh-*. Les réponses au questionnaire de l'EFEO montrent en effet un traitement *th* pour Cao-bằng, Chiêm-hoá et Ḫà-giang [1] pour les mots : 29 « pierre », 88 « queue », 178 « tête », 207 « testicules », 398 « blesser, couper », 406 « sueur ». Mais pour quatre mots que Li avait rangés dans la série en **khr-*, ces réponses nous donnent deux traitements, valables pour tous les parlers thô et nung. Deux : 23 « ruisseau », 362 « rire », ont bien le *kh-*, mais 181 « oreilles », 310 « six » ont *ś-*, spirante palatale qui reste intacte partout ne se confondant pas avec l'ancien *s*.

De cet examen des dialectes thô nous pouvons conclure que celui de Moncay est relativement archaïque, séparé de la zone plus conservatrice du Nord par la trouée de Lạng-sơn.

Il semble incontestable que se sont les plus anciennes langues de la région.

*
* *

Les Ts'ưn-lao (« habitants des hameaux »), que Moréchand a rencontré, parlent un dialecte apparenté au thai et parlé en Chine; jusqu'ici, les parlers thai de Chine étaient très mal connus; c'est pourquoi nous allons en présenter une classification sommaire.

Il y a d'abord des parlers thai proprement dits, très proches parents du siamois, du laotien ou du thô; ils sont parlés dans les régions basses du Yun-nan (il y a plusieurs régions autonomes thai dans cette province) ; ils sont également parlés par des populations dites Nung du Yun-nan oriental, et dans la région de Long-tcheou dont nous venons de parler.

Un second groupe de dialectes n'était connu depuis longtemps que par le

---

(1) Seul le mot 35 « étain » a un *th* dans d'autres dialectes, je pense qu'il s'agit d'emprunt. Deux mots : 78 « cuire (le riz) », 355 « entendre » n'ont un *th* qu'en nung occidental (du Yunnan).

Dictionnaire dioi des missionnaires Esquirol et Williatte (1908); depuis, les travaux de Li Fang-kwei et de Yuan Kia-hua ont montré l'étendue et la diversité de ce groupe de dialectes qui sont parlés au Kouang Si par les Tchouang, au Kouei-tcheou par les Pou-yi, et au Yun-nan par les Cha; populations que les voyageurs européens appelaient souvent Tchong-kia et qui ont immigré dans le Nord du Viêtnam sous les noms de : Tchong-kia, Kouei-tcheou, Nhang, Giây.

Comme nous le verrons, les dialectes ts'ơn ne doivent être rattachés ni à l'un ni à l'autre de ces deux groupes, mais en former un troisième avec le parler des Man-cao-lan que l'on considère généralement comme appartenant à l'ethnie yao, des descendants du chien Pan-k'ou.

Signalons pour mémoire les langues des Soui, des Mak, des Tong, situées aux frontières Nord du Kouang-Si et les parlers de Hai-nan dans l'île de ce nom, que nous n'étudierons pas dans cet article.

Par contre nous devrons tenir compte du vocabulaire sek bien qu'il soit parlé dans les montagnes du Laos (province de Cam-mon).

En 1906, Lajonquière indique que dans la région de Moncay les Man-cao-lan sont connus sous le nom de Ts'uen-jen « hommes des hameaux »; malheureusement, dans le tableau des vocabulaires man, le vocabulaire ts'uen-jen qu'il nous donne n'est autre qu'un vocabulaire thô (probablement thô de Lạng-sơn). Par contre, le même auteur donne dans ses vocabulaires thai un vocabulaire xan-lao (probablement « montagnards ») qui semble bien identique au parler du deuxième informateur de Moréchand. Ces Xan-lao seraient originaires de la région de K'in-tcheou située en Chine à 100 kilomètres à l'Est de Moncay. Le Thu-nhan de Révérony est aussi le même parler.

La langue des Man-cao-lan n'est connue jusqu'ici que par un vocabulaire très court de Lajonquière, un autre, plus long, de Bonifacy (*T'oung pao*, 1907, p. 429-430) et par trois réponses à l'enquête de l'EFEO :

M. E. 207, XI, 7, de Tram-nhi, huyên de Phú-ninh (Phúthọ), par M. Lý-văn-Nhi;

M. E. 207, XI, 8, de Tiêu, huyên de Phú-ninh, par M. By-văn-Nguyêt;
— XVI, 2, de Yên-sơn (Tuyên-quang), par M. Chu-văn-Nhat.

Les Cao-lan disent venir du Kim-tcheou et du Liem-tcheou selon Lajonquière, et de Say-hing (Si-hiang) selon Bonifacy qui considère ce nom comme mythique.

Tous ces dialectes doivent être rapprochés dans un classement linguistique du parler de Nung-an de Cao-bằng connu par deux réponses de l'enquête :

M. E. 207, III, 3, de Quảng-uyên par le P. Jeffro interrogeant M. Luc-văn-Tong;
— III, 5, de Doai-khon par M. Nung-văn-Cau.

Il ne paraît pas possible de préciser l'endroit d'où viennent ces migrants. En effet, Lajonquière indique comme origine Long-Ngan; mais Yuan (*op. cit.*, p. 4) indique que le dialecte de Long-ngan a conservé les groupes de consonnes : *kl*, *pl*, ce qui n'est pas le cas pour nos réponses. Par contre, Bonifacy nous informe que ces gens viendraient de T'ou-kie près de Nan-ning, mais le vocabulaire nung-an de cet auteur n'est autre qu'un dialecte thô.

En ce qui concerne les Dioi, en dehors du dictionnaire dioi que nous avons cité, nous avons un dictionnaire d'un autre parler, recueilli par Li-fang-Kuei : *The Tai dialect of Wu-ming*, Acad. Sin., Monog. 19, 1956, et trois réponses de l'enquête, la première sur les Giây :

M. E. 207, IV, 4, de Đong-minh (Hà-giang), par M. Simon interrogeant M. Nguyễn-doan-Liêu, thô connaissant le giây;

les deux autres sur le nhang :

M. E. 207, VIII, 4, de Mương-khuông, par M. Lou-pin-Tron;
— VIII, 5, de Chapa, par M. Dao-quang-Hiên.

Ces documents nous permettent de négliger les nombreuses collectes, souvent très mal notées, des voyageurs anglais et français (voir articles Chungchia et Dioi dans *Bibliography of Sino-Tibetan Languages*, par R. Shafer, 1957).

Enfin, pour le sek nous avons trois vocabulaires : le premier dû à Armand Rivière, *Mission Pavie, Géog. et Voyages*, t. IV, 1902, p. 285-290; le second à Paul Macey, *Actes IVe Congrès Or. Alger 1905*, 1re Partie, 5e Sect., p. 52-63, ou *Revue Indochinoise*, 1907, p. 869-871; et le troisième à André Fraisse, *Bull. Société des Études Indochinoises*, t. 25, 1950, no 3. Ces sources seront indiquées par les initiales des auteurs.

*
* *

Tous les parlers que nous venons de citer sont issus d'une langue apparentée au thai commun, mais cependant distincte de celui-ci : car il n'y a pas correspondance régulière entre les voyelles, comme cela a lieu aussi bien à l'intérieur des langues thai proprement dites qu'à l'intérieur de ce groupe.

En 1934, Wulff (*Chinesisch und tai*, p. 106-114) avait déjà signalé la chose en comparant siamois et dioi. Les exemples suivants nous montrent que le dioi n'est pas le seul dialecte dans ce cas, mais fait partie d'un groupe.

Dans les tableaux nous allons indiquer d'abord le numéro du questionnaire de Moréchand et ensuite le numéro du questionnaire de l'EFEO (1).

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
403; 382 remède	*yu*^{2}	*yi*^{2}	*yɯ*	*yɯ*	*yiê*	*die*^{4}	*ʔjui*	*ʔjā*
390; 368 faim	*yɯk*^{2}	*yɯk*$_{4}$	*yɯ̣k*	*yɤk*	*yiêk*	*die*^{1}	*ʔjuiak*	*ʔyāk*
103; 264 arbalète	*nɯ*^{1}	...	*nɯ́*	*nɯ*	*nɯa*	*neue*	...	*'hnā*
395; 373 vomir	*yuk*$_{4}$	...	*lụk*	*rɯk*	*ruok*	*thoueu*	*ruak*	*rāk*
104; 45 racine	*yak*$_{4}$	*lak*$_{4}$	*lak*	*rak*	*rak*	*tha*$_{1}$	*rāk*	*rāk*
92; 77 rizière	*na*$_{1}$	*na*$_{1}$	*na*	*na*	*na*	*na*$_{2}$	*na*	*nā*
17; 183 bouche	*paa*^{3}	*pak*$_{4}$	*pak*	*pak*	*pak*	*pa*^{1}	*pak*	*pāk*
423; 417 devant	*na*^{1}	*na*^{1}	*ná*	*na*	*na*	*na*^{3}	*na*	*'ʔnā*
39; 200 os	*dook*^{2}	*lok*$_{4}$	*dọok*	*dok*	*dok*	*do*^{1}	*ʔdŏk*	*ʔdūk*
281; 236 tisser	...	*thok*$_{4}$	*thọk*	*thok*	*rok*	*tho*^{1}	*rŏk*	*hrūk*
345; 299 demain	*sok*$_{4}$	*sak*$_{4}$	*sọk*	*čok*	*sok*	*cho*$_{1}$	*šŏk*	*brūk*
179; 148 enfant	*lok*$_{4}$	*lək*$_{4}$	*lɯ̣k*	*lɤk*	*lɯk*	*leuk*$_{1}$	*lɯk*	*lūk*
169; 136 serpent	*ngɯ*	*ngɯ*$_{1}$	*ngɯ̣*	*ngɯ*	*ngɯa*	*gueueu*^{2}	*ŋɯ*	*ŋū*
74; 243 maison	*yaan*$_{1}$	*laan*$_{1}$	*làn*	*ran*	*ran*	*than*^{2}	*ran*	*rɯən*
276; 274 corde	*sa*$_{1}$	*sak*$_{4}$	*sạk*	*čak*	*sak*	*cha*$_{1}$	*šak*	*jɯək*
38; 202 chair	*mo*$_{3}$	*na*$_{3}$	*nò*	*no*	*nô*	*no*$_{1}$	*nŏ*	*'nɯə*
419; 409 droit	*yoo*$_{1}$	...	*lò*	...	*so*	*so*$_{1}$	*θŏ*	*drɯ'*
231; 482 nom	*soo*$_{1}$	...	*sò*	...	*so*	*cho*$_{1}$	*šŏ*	*jɯ̄'*
...; 219 sel	...	...	*ku*	*kyu*	*kua*	*koueu*^{4}	*klu*	*klɯə*
317; 259 bateau	*yu*$_{1}$	*lu*$_{1}$	*lù*	*lɯ*	*rua*	*thoueu*^{2}	*ru*	*rɯə*
40; 201 sang	*lɯt*$_{4}$	*lɯt*$_{4}$	*lɯ̣t*	*lɤt*	*lɯɤt*	*leueut*	*lɯat*	*lɯət*
96; 174 tamiser	*yang*^{2}	*lang*^{3}	*lăng*	*răng*	*răng*	*thang*^{4}	*răŋ*	*khrɯŋ*
35; 196 genou	*ho*^{2}	*ho*$_{3}$	*họ*	*ho*	*hô*	*ho*^{1}	*hŏ*	*qhăɯ'*
130; 95 nid	*yoong*$_{3}$	*long*$_{1}$	*lòong*	*rông*	*rong*	*thong*	*rŏŋ*	*răn*

(1) Il est regrettable que M. Moréchand n'ait pas pu utiliser le questionnaire de l'EFEO, cela aurait singulièrement facilité le travail de comparaison.

Nous voyons donc par ces exemples que le *ā* thai correspond selon les mots tantôt à un *ā*, tantôt à une diphtongue *ɯə*, que le *ū* correspond tantôt à *ō*, ou à *ɯə;* inversement, la diphtongue *ɯə* du thai correspond à *ā*, ou à *ō*, *uo*. Dans les vocabulaires sek, nous retrouvons les mots : «arbalète» *nua* (A. F.), *noua* (P. M.); «serpent» *ngua* (A. F.), *noua* (P. M.); «maison» *ran* (A. F., P. M., A. R.); «corde» *xak* (A. R.); «enfant» *luk* (A. R.); «sel» *cloua* (A. R.); «bateau» *rua* (A. F.), *roua* (A. R.), qui caractérisent ce groupe de dialectes.

Un certain nombre de mots qui ont un ton de la série haute (ancienne initiale sourde), ont ici un ton de la série basse (ancienne sonore),

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
—	—	—	—	—	—	—	—	—
38; 345 chevaucher...	*khay*$_1$	*khoy*^{3}	*kày*	*kuði*	*kɯơi*	*keui*$_1$	*kɯi*	*khi'*
91; 69 riz, paddy....	*hou*^{3}	*hao*^{3}	*hu*	*hao*	*hau*	*haou*$_3$	*xau*	*'khau*
70; 400 mordre......	*hap*$_4$	*hap*$_4$	*hạp*	*hap*	*hap*	*hap*$_1$	*xap*	*khop*
45; 204 merde.......	*hoy*^{3}	*hoy*^{3}	*hɯi*	*hay*	*hay*	*hai*^{2}	*xay*	*'khi*
112; 54 haricot......	*thɯ*$_2$	*tə*$_1$	*tù*	*tố*	*tua*	*toueu*$_1$	*tu*	(*d.*) *thuơ*
41; 406 sueur.......	*thɯ*$_1$	*tə*$_2$	*tɨr*	*tơ*	...	...	...	(*dr*) *hrɯə'*
15; 181 oreille.......	*yu*$_2$	*lu*$_1$	*lɨr*	*rɯ*	*rɯa*	*theueu*^{2}	*rɯ*	(*r-*) *qhrū*

Inversement un mot en thai de la série basse devient de la série haute :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
—	—	—	—	—	—	—	—	—
48; 212 venir..........	*ma*^{3}	*ma*^{3}	*ma*	*ma*	...	*ma*^{4}	*ma*	*ma*

Parfois nous avons un mot tout à fait différent du thai, nous indiquerons la forme restituée entre parenthèses avant le thai commun.

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
—	—	—	—	—	—	—	—	—
136; 96 bovin.......	*sɯɯ*$_1$	*si*$_1$	*sɨr*	*čɯ*	*sia*	*chie*^{2}	*śɯ*	(*jɯə*)*ŋuo*/*mō*
2; 178 tête..........	*yao*^{1}	*lao*^{1}	*láu*	*rau*	(*chau*)	(*kiaou*^{2})	*rau*	(*'qhrāu*)/*hruo*
67; 363 pleurer......	*tay*^{1}	*tay*^{1}	*táy*	*tay*	*tay*	*tai*^{2}	*tāi*	(*'tay*)/*'hāy*
312; 250 natte de jonc.	*ʔben*^{1}	*wen*^{1}	*bẻn*	*ben*	*bin*	*bin*$_2$	*ʔbin*	(*'ʔbin*)/*vāk*
427; 421 dessus, Nord.	*kon*$_2$	*hōn*^{1}	*khẻn*	*kɯn*	*kɯn*	*ken*^{2}	*kɯn*	(*gɯn*)/*'nɯə*
138; 44 plume, poil..	*phon*^{3}	*phun*^{3}	*phôn*	*phɯn*	*pɯn*	*pen*^{4}	*pun*	(*phɯn*)/*khōn*
178; 147, 158 fille...	*bọk*	...	*bơk*	...	*bɯc*	*beuk*^{1}	*ʔbɯk*	(*ʔbɯk*)/*sāɯ*
145; 106 tigre.......	*kŏk*^{4}	*kok*$_4$	*kŏk*	*kuk*	*kuk*	*kouk*^{1}	*kuk*	(*kūk*)/*sɯə*

Ici encore, le vocabulaire sek fait partie de ce groupe; si le nom du bovin *bo*, est emprunté au viêtnamien, nous avons : «tête» *tchao* (A. R.), *trao* (P. M.), *thrao* (A. F.); «pleurer» *tail* (A. R.), *tay* (A. F.); «Nord» *kune* (P. M.); «femme» *mbuk* (P. M.), *bŭk* (A. R.); «tigre» *kuk* (A. F.).

Il reste maintenant à montrer les particularités du Ts'ɯn-wa et sa place dans cet ensemble; déjà une divergence entre les deux informateurs permet de distinguer les anciennes occlusives sonores, aspirées chez le premier, non aspirées chez le second : cf. «haricot» et «sueur».

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
9; 194 ventre	*thung*^{3}	*tong*^{3}	*tung*	*tung*	*tung*	*tong*$_3$	*tǒŋ*	*'dôŋ*
29; 187 lèvre (peau)..	*phoy*^{2}	*poy*$_1$	*phây*	*phây*	...	...	...	*'phi*
81; 42 cendres	*thao*$_3$	...	*tu*	*tau*	*tau*	*taou*^{2}	...	*dau/brau*
100; 77 cultiver......	*khuk*$_4$	*khok*$_4$	*kuk*	*kok*	*kuôk*	*koueu*$_1$	*kuak*	...
190; 155 père.......	*phoo*$_1$	*pa*$_3$	...	*po*	*pǒ*	*po*$_1$	*pǒ*	*bơ*
194; 159 aîné (frère)..	*phɔy*$_1$	...	*pɤy*	*pɤy*	*pi*	*pi*$_1$	*poi*	*bɪ'*
202; 165 oncle utérin.	*khoo*^{3}	*kao*^{4}	*khu*	*k(h)âu*	...	...	*kau*	*'gǎɯ*
248; ... terre	*thoy*$_1$	*toy*$_2$	...	...	...	*ti*$_1$	*toi*	*dɪ'*
270; ... bol........	*thuy*^{2}	*toy*^{2}	...	...	...	*toi*$_3$	...	...
273; ... baguettes...	*thoy*$_3$	*soy*$_1$	...	...	...	*teu*$_1$	*taɯ*	*(dɯ')/thɯ*
282; 223 vêtement....	*phu*$_2$	*po*$_1$	*ph/pù*	*pǒ*	*pɯa*	*peue*$_1$	*pu*	*(bɯɔ')/sɯɔ*
418; 414 gras	*poy*$_3$	*phoy*$_1$	...	*pay*	*pi*	*pi*$_2$	*pi*	*bi*
441; 437 oui........	*thok*$_4$	*tɔk*$_4$	*tɯk*	*tech*	...	*te*^{4}	*tɯk*	*(dmv.)/jɯ*
427; 421 dessus	*kon*$_2$	*(hɯn*$_1$*)*	*khɤ̂n*	*kɯn*	*kɯn*	*ken*^{2}	*kɯn*	*(gɯn')/'nɯɔ*
425; 419 droite......	*kwa*^{2}	...	*quà*	*qua*	*qua*	*koua*^{2}	*kwa*	*(gwa')/khwa*

Les correspondances ne sont pas absolument régulières; il semble tout de même que le traitement aspiré soit le plus normal pour les anciennes occlusives sonores (nous avons vu un cas semblable pour le thô dans la région de Lạng-son).

Le système des tons par rapport à celui du thai commun est le suivant :

TONS ANCIENS	P'ING	CHANG	K'IU	JOU
Série haute (anciennes initiales sourdes)...................	a^3	a^1	a^2; a^3	a^2; ak^2
Série basse (anciennes initiales sonores)..................	a_1	a^3	a_1; a_2	a_1; ak_4

Les deux dialectes ts'ɯn ne se distinguent qu'aux tons *k'iu*, et seul le premier a eu, après voyelle longue, chute de la consonne finale aux tons *jou*.

Remarquons que ces dialectes ont conservé les occlusives aspirées, à la différence du dioi (où le *th* note une spirante sonore); dans la liste suivante, on voit que le groupe ts'ün, cao-lan, nung-an s'accorde particulièrement avec le thô septentrional :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
13; 180 œil..........	*tha*^{3}	*tha*^{3}	*tha*	*tha*	*ta*	*ta*^{4}	*ra*	*ta/pra*
332; 2 soleil.........	*thak*$_6$	*thak*$_6$	*thac*	*tha*	...	...	...	...
...; 389 mourir......	*thai*^{3}	*thay*^{3}	*thai*	*thai*	*tai*	*tai*^{4}	*rai*	*tāi/prāi*
...; 58 concombre....	...	*theng*^{3}	*theng*	*theng*	*tiêng*	*tiang*^{4}	...	*tēŋ/prēŋ*
57; ... porter à la palanque............	*thaap*^{2}	*thaap*^{2}	...	...	...	*thap*^{1}	*rāp*	*hrāp*
58; 355 regarder	*then*^{3}	*then*^{3}	*thên*	*thên*	*rān*	*than*^{4}	...	*hren*
408; 393 blesser, couper.	...	*tham*^{1}	*thɤ̂m*	*th m*	*rām*	*tham*^{3}	*rām*	*'hrām*
...; 29 pierre	*then*^{3}	*then*^{3}	*thên*	*thin*	*rin*	*thin*^{4}	*rin*	*hrin*
...; 88 queue.......	...	...	*thɯng*	*thɯng*	*rɯong*	*theuang*^{4}	*rɯəŋ*	*hrāŋ*
...; 207 testicules....	...	...	*thăm*	*thăm*	*răm*	*tham*^{4}	*răm*	*hrăm*
...; 78 cuire (riz)....	...	...	*thông*	...	*rung*	*thong*^{4}	...	*hrung*

La correspondance *y-* du premier dialecte avec *l-* du second dialecte nous permet de restituer un *r-* conservé en nung-an dans les mots :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
...; 79 mortier......	...	...	*lôm*	*rum*	...	*thoum*^{4}	*rum*	*(qhrum)/grok*
367; 310 six........	*yok*$_{0}$	*lok*$_{4}$	*lôk*	*rok*	*rok*	*thok*^{1}	*rok*	*qhrok*
252; 21 chemin......	*yon*^{3}	*len*^{3}	*lɯn*	*ron*	*ran*	*thon*^{4}	...	*qhron*
255; 23 torrent......	*yoy*^{1}	*loy*^{1}	*lảy*	...	...	*oui*^{3}	*rui*	*'qhruoi*
66; 363 rire.........	*yiu*^{3}	*liu*^{3}	*liu*	*riu*	*rieu*	*thiao*^{4}	*riau*	*(qhrieu)/qhruo*
96; 74 tamiser.......	*yang*^{3}	*lang*^{3}	*lang*	*rang*	*rang*	*thang*^{4}	*răŋ*	*(qhrăŋ)/khrɯŋ*
474; 476 vous.......	*yɯ*^{3}	*lɯ*^{1}	...	...	...	*theueu*^{4}	...	*(qhrɯ)*

parallèles à *khr-*

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
150; 121 œuf......	*yay*$_{2}$	*lay*$_{1}$	*lạy*	*ray*	*chay*	*kiai*^{1}	*răi*	*khrăi*
2; 178 tête	*yao*^{1}	*lao*^{1}	*láu*	*rau*	*châu*	*kiaou*^{3}	*rău*	*(khrău)*

mais nous avons un cas intermédiaire avec :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
304; 242 jardin....	*yin*$_{1}$	*lɯn*^{3}	*lun*	*šun*	*sɯɤn*	*seuen*^{4}	*θuăn*	*(thrɯən/suon)*

Avec les tons de la série basse, nous avons des anciens **dr-* :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
419; 409 droit.....	*yoo*$_{1}$	...	*lò*	...	*so*	*so*$_{1}$	*θŏ*	*(drŏ')/drɯ'*
...; 420 gauche...	*yu*^{1}	...	*lui*	*šui*	*sɯɤi*	*soi*$_{3}$	*θui*	*(drəi)/'drăi*
484; 489 acheter...	*soy*^{3}	*soy*$_{1}$	*sɯi*	*sɤ*	*sɯ*	*cheu*$_{3}$	*saɯ*	*('jɯ)/'drɯ*

et les vrais anciens **r-* :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
74; 243 maison....	*yaan*$_{1}$	*laan*$_{1}$	*làn*	*ran*	*ran*	*than*^{2}	*ran*	*(răn)/rɯən*
317; 259 bateau...	*yu*$_{1}$	*lu*$_{1}$	*lù*	*rɯ*	*rɯa*	*thoueu*^{2}	*ru*	*(ruo)/rɯɔ*
130; 95 nid.......	*yoong*$_{1}$	*long*$_{1}$	*loòng*	*rông*	*rong*	*thong*^{2}	*rõŋ*	*(rõŋ)/răŋ*
104; 45 racine.....	*yak*$_{4}$	*lak*$_{4}$	*lạk*	*rak*	*rak*	*tha*$_{1}$	*rak*	*răk*
395; 373 vomir....	*yuk*$_{4}$	...	*lụk*	*ruk*	*ruok*	*thoueu*$_{1}$	*ruak*	*(ruok)/răk*
...; 82 ray.......	...	...	*lɯi*	*rɯi*	*ri*	*thi*$_{1}$	*roi*	*răi'*
...; ... chambre.	*yuk*$_{4}$	*lok*$_{4}$	...	...	...	*thuk*$_{1}$	*ruk*	*(ruk)/rõŋ*
473; 475 nous.....	*yao*$_{3}$	*lao*^{1}	*làu*	*rau*	...	*thaou*^{2}	*rău*	*rău*
15; 181 oreille.....	*yɯ*^{3}	*lɯ*^{1}	*lɯ*	*rɯ*	*rɯa*	*theueu*^{2}	*rɯ*	*(rɯɔ)/qhră*

Pour quelques mots, le groupe ts'un, cao-lan, nung-an se rapproche du thai et

diffère du dioi comme on peut s'en rendre compte par les exemples suivants :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
125; 92 oiseau.......	*lok*$_4$	*nok*$_4$	*nôk*	*nok*	*rok*	*thok*$_1$	*rok*	*nok*
90; 22 eau..........	*n:m*^{3}	*nom*^{3}	*nôm*	*nam*	*ram*	*tham*$_3$	*ram*	*'năm*
...; 9 vent.........	*lom*$_1$	*lom*$_1$	*lòm*	*lum*	*rum*	*thoum*^{2}	*rum*	*lom*
32; 192 ongle........	*lep*$_4$	*lep*$_4$	*lẹ́p*	*lip*	*rip*	*thip*$_1$	*rip*	*lep*
70; 399 lécher.......	*li*$_3$	*le*$_1$	*lè*	*li*	*ria*	*thie*^{2}	*ri*	*lie*
...; 353 descendre...	*long*$_1$	*long*$_1$	*lòng*	*lông*	*rong*	*thong*^{2}	*roŋ*	*loŋ*

En sek nous avons : « oiseau » *nok* (A. R., P. M., A. F.); « eau » *nam* (A. R., P. M., A. F.); « vent » *lom* (A. R.).

Il y a accord aussi avec le thai pour la conservation d'un *m* qui devient *f* en dioi; on peut supposer qu'il s'agit d'un ancien *mw* qui a évolué comme en chinois : *mw* > *v*, et que le *v* est devenu *f* lors de l'assourdissement des sonores qui a eu lieu ensuite.

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
103; 44 arbre..	*məy*^{3}	*moy*^{3}	*mơi*	*may*	*may*	*fai*^{3}	*fai*	(*'mwăi*) *'măi*
3; 189 main...	*moy*$_1$	*moy*$_1$	*mời*	*mâu*	*fưng*	*feung*^{2}	*faư*	(*mwăư*) *mư*, *mưŋg*
266; 34 fer....	*ma*$_1$	...	...	...	*fa*	*fa*^{5}	...	(*mwă*)/*hlĕk*
450; 445 génie.	...	...	*màng*	*màng*	*fang*	*fang*^{2}	*fang*	(*mwăng*) *phī*
129; 93 aile...	*pet*^{1}	*pet*$_4$	*pêt*	*fơt*	*fươt*	*feueut*$_1$	*fuăt*	(*bwuət*) *pīt*

Le sek nous donne « main » *mu* (A. R., P. M., A. F.]; « fer » *ma* (A. R., P.M.); « génie » *mang* (A. R., A. F.).

La diphtongaison des finales *-i*, *-u*, *-ư* isole au contraire le giây-dioi.

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
363; 306 deux	*ngoy*$_3$	*ngoy*$_3$	*ngiri*	*nhay*	*nghi*	*gni*$_1$	*ŋoi*	*ñi'*
365; 308 quatre....	*toy*^{2}	*tloy*^{3}	*thọy*	*šây*	*si*	*si*^{1}	*θoi*	*si'*
140; 100 porc......	*moọ*^{3}	*mọọ*^{3}	*mâu*	*mâu*	*mu*	*mou*^{4}	*mau*	*hmū*
141 ;102 souris.....	*nọọ*^{3}	*nọọ*^{3}	*nâu*	*nâu*	*nu*	*nou*^{4}	*nau*	*hnū*
82; 244 porte......	*tọọ*^{3}	*tao*^{3}	*tâu*	*tâu*	*tu*	*tou*^{4}	*tau*	*tū*
75; 38 feu.........	*foy*$_3$	*foy*$_1$	*fây*	*fây*	*fi*	*fi*^{2}	*foi*	*vāi*
322; 270 hache.....	*fọọ*$_1$	*fâo*^{1}	*fâu*	*fâu*	...	...	*fāu*	(*'fū*)/*'buo*
278; 234 soie	*toy*^{3}	*tloy*^{3}	*sơi*	(*lu*)	(*lua*)	*si*^{4}	*θoi*	(*si*)
470; 472 moi	*kọọ*^{3}	*kâo*^{3}	*kân*	*ku*	*ku*	*kou*^{4}	*kāu*	*kū*/*kāu*
370; 313 neuf......	*kọọ*^{1}	*kọọ*^{1}	*kẩu*	*kau*	*ku*	*kou*^{3}	*kāu*	(*'kū*)/*'kāu*

Le sek, probablement par archaïsme, ne présente pas de diphtongaison : « quatre » *xi* (A. R.), *si* (P. M., A. F.); « porc » *mu* (A. F., P. M.); « feu » *vi* (A. R., P. M., A. F.); « neuf » *kou* (A. R., P. M.), *ku* (A. F.).

Nous trouvons des mots qui n'existent que dans le groupe ts'un, caolan, tel :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
299; 442 rouge.....	*yəng*^{3}	*ləng*^{3}	*lơng*	*dinh*	*dinh*	*ding*^{4}	*ʔdin*	(*rəŋ*/*ʔdiŋ*)/*ʔdeŋ*
486; 491 savoir	*na*^{1}	*na*^{1}	*nả*	*ro*	*ro*	*tho*$_3$	*rō*	(*'hna*/*'ro*)/*'ru*

et qui se retrouvent en sek : « rouge » *ring* (P. M.), *dring* (A. R.).

Enfin ts'un-wa 1 et caolan se caractérisent par certains *-ā > ə* :

SENS	TS'UN 1	TS'UN 2	CAOLAN	NUNG-AN	GIAY	DIOI	WU-MING	THAI COMMUN
323 ; 271 coupe-coupe ...	*sə*^{3}	*sa*^{3}	*sə*	*ča*	*sa*	*cha*$_2$	*śa*	*'brā*
204 ; 166 tante maternelle	*nə*^{2}	...	*nə*	...	*na*	*na*$_3$	*na*	*'na*
146 ; 108 cheval.........	*mə*^{3}	*ma*^{3}	*mə*	*ma*	*ma*	*ma*$_2$	*ma*	*'ma*

L'origine des Ts'ɯn-lao doit donc être cherchée dans les régions littorales de la Chine d'où les Caolan se disent originaires, régions qui faisaient partie du Kouang-tong et sont maintenant rattachées au Kouang Si. Le dialecte n° 1 plus conservateur paraît avoir migré plus tôt, et doit peut-être, au contact viêtnamien, son traitement * *s > t*, alors que le second semble avoir été plus longtemps soumis à l'action phonétique des dialectes chinois comme en témoigne les traitements : * *s > tl, r > l, ʔb > w, ʔd > l.*

* * *

Les sept parlers chinois que nous donne Moréchand peuvent se classer en deux groupes : trois sont des parlers cantonais, quatre sont des parlers hakka.

Les deux groupes se distinguent d'abord par le vocalisme.

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
30 ; 437 petit...........	*siu*^{2}	*siu*^{2}	*siu*^{2}	*tliao*$_1$	*tliao*^{2}	*tliao*$_1$	*tliao*$_3$
52 sauter..............	*thiu*^{3}	*thiu*^{3}	*thiu*^{2}	*thiao*^{3}	...	*thiao*$_2$	*thiao*^{3}
66 rire................	*siu*^{3}	*tliu*^{3}	*tliu*^{2}	*tliao*^{3}	*tliao*$_3$	*tliao*^{3}	*tliao*^{3}
110 banane............	*tyiu*^{1}	*tyiu*^{1}	*tyiu*^{1}	*tyao*^{1}	*tyao*^{2}	*tyiao*^{1}	*tyiao*^{2}]
156*b* pêcher............	*tiu*^{3}	*tiu*^{3}	*tiu*^{2}	*tiao*^{3}	*tiao*$_3$	*tiao*^{3}	*tiao*^{3}
328 bêche.............	*thiu*^{1}	*thiu*^{1}	...	*thiao*^{1}	*thiao*^{3}	*thiao*^{1}	*thiao*^{2}
453 fête...............	*xyiu*^{1}	*yiu*^{1}	*yiu*$_1$	*yao*^{1}	*yao*^{3}	*yao*^{1}	*yao*^{2}
458 rite...............	*tyiu*^{3}	*tyiu*^{3}	*tyọọ*^{2}	*tyiao*^{3}	*tyao*$_3$	*tyao*$_3$	*thiao*^{3}
493 num. tige.........	*thiu*$_1$	*thiu*$_1$	*thiu*^{1}	*thiao*^{2}	*thiao*^{1}	*thiao*$_2$	*thiao*$_2$
47 urine..............	*niu*$_3$	*niu*$_2$	...	*ñao*^{3}	*ñao*^{3}	*ñiao*^{2}	*ñao*^{2}
107 feuille............	*yip*$_4$	*'ip*$_4$	*yip*$_4$	*yap*^{4}	*yẹẹp*$_0$	*yap*^{4}	*yap*^{4}
170 margouillat.........	*yim*$_1$	*'im*$_1$	...	*yam*^{2}	*yẹẹm*^{1}	*yam*$_2$	*yam*$_2$
225 faucille............	*lim*$_1$	*lim*$_1$	*lim*^{1}	*liem*^{2}	*lẹẹm*^{1}	*lẹam*$_2$	*lẹam*$_2$
76 allumer.............	*tim*^{2}	*tem*^{2}	*tim*^{2}	*tiam*	*tẹẹm*^{2}	*tẹam*$_1$	*tiam*$_1$
290 collier............	*lin*$_1$	*lin*$_1$	*lin*$_2$	*lien*^{3}	*lẹẹn*^{3}	*lien*^{3}	*lən*^{3}
341 année............	*nin*$_1$	*nin*$_1$	*nin*^{1}	*nien*^{2}	*nẹẹn*^{1}	*nien*$_2$	*nen*$_2$
277 coton.............	*min*$_1$	*min*$_1$	*min*^{1}	*mien*^{2}	*mẹẹn*^{1}	*mien*$_2$	*men*$_2$
16 joue, face...........	*min*$_3$	*min*$_3$	*min*$_3$	*mien*^{3}	*mẹẹn*^{3}	*mien*^{3}	*men*^{1}
80 fumée.............	*yin*^{1}	*'in*^{1}	*yin*$_1$	*yen*^{1}	*ʔẹẹn*^{3}	*yen*^{1}	*yen*^{2}
36 épaule.............	*kin*^{1}	*kin*^{1}	...	*kien*^{1}	*kẹẹn*^{3}	*kien*^{1}	*ken*^{2}
393 sain..............	*kin*$_3$	*kin*$_3$	...	*khien*^{3}	*khẹẹn*^{3}	*khien*^{3}	*khen*^{2}
219 flèche............	*tyin*^{3}	*tyin*^{3}	*tyin*$_2$	*tyien*^{3}	*tẹẹn*$_3$	*tyen*^{3}	*tyen*^{3}
324 ciseaux...........	*tyin*^{2}	*tyeen*^{2}	*tyin*^{2}	*tien*$_3$	*tẹẹn*$_2$	*tyien*$_1$	*tyen*$_1$
... mille..............	*chin*^{1}	*chin*^{1}	*tshin*$_1$	*chien*^{1}	*tshẹẹn*^{2}	*tshien*^{1}	*tshen*^{2}
345 avant-hier.........	*chin*$_1$	*chin*$_1$	*tshin*$_3$	*chien*^{2}	*tshien*^{1}	*tshien*$_2$	*tshen*$_2$
242 éclair.............	*tin*^{2}	*tin*$_3$	...	*thien*^{3}	*thẹẹn*^{3}	...	*then*$_2$
92 champ.............	*thin*$_1$	*thin*$_1$	*thin*^{1}	*thien*^{2}	*thẹẹn*^{1}	*thien*$_2$	*then*$_2$
232 ciel..............	*thin*^{1}	*thin*^{1}	*thin*$_1$	*thien*^{1}	*thẹẹn*^{3}	*thien*^{3}	*then*^{2}
450 génie.............	*sin*^{1}	*tlin*^{1}	*tlin*$_1$	*tlien*^{1}	*tlẹẹn*^{3}	*tlien*^{1}	*tlen*^{2}
429 côté..............	*pin*^{1}	*pin*^{1}	*pin*$_1$	*pien*^{1}	*pẹẹn*^{3}	*pien*^{1}	*pen*^{2}
266 fer...............	*thit*$_0$	*thit*$_0$	*thit*$_0$	*thiet*$_4$	*thẹẹt*^{2}	*thiet*$_4$	*thət*$_4$
531 num. rond.............	*yün*$_1$	*yin*$_1$	...	*yen*^{2}	*yẹẹn*^{1}	*yan*$_2$	*yen*$_2$

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
431 loin	*yün*$_2$	*'in*$_2$	*yin*$_2$	*yen*$_3$	*yọan*$_1$	*yen*$_3$	*yen*$_1$
304 jardin	*yün*$_1$	*yin*$_1$	*yin*^{1}	*yen*^{2}	*yọan*^{1}	*yen*$_2$	*yen*$_2$
410 vouloir	*yün*$_3$	*nin*$_3$	...	*nen*^{3}	*nọan*^{3}	...	...
315 brique	*tyün*^{1}	*tyin*^{1}	*tyin*$_1$	*tyon*^{1}	*tyọan*^{3}	*tyon*^{1}	*tyon*^{2}
303 hameau	*chün*^{1}	*chin*$_1$	*tshun*^{2}	*chun*^{1}	*tshọan*^{3}	*tshun*^{1}	*tshun*^{2}
317 bateau	*sün*$_1$	*sin*$_1$	*syin*^{1}	*sọn*^{2}	*sọan*^{1}	*soon*$_2$	*soon*$_2$
... num. prov.	*tün*$_3$	*tin*$_3$	*tin*$_3$	*thọn*^{3}	*thẹẹn*^{3}	*thoon*^{3}	*thən*^{3}
40 sang	*hüt*$_0$	*hit*$_0$	*yit*$_0$	*hiet*$_4$	*hẹẹt*^{2}	*hyet*$_4$	*het*$_4$
234; 340 lune	*yüt*$_4$	*ñit*$_4$	*ñit*$_4$	*ñet*^{4}	*ñọat*$_0$	*ñet*^{4}	*ñet*^{4}
270 bol	*wun*^{2}	*'un*^{2}	*un*^{2}	*wọn*$_3$	*wọan*$_2$	*wo:n*$_1$	*von*$_1$
359 demie	*pun*^{3}	*pun*^{3}	*pun*^{2}	*pan*^{3}	*pọan*$_3$	*pan*^{3}	*pan*^{3}
413 content	*fun*^{1}	*fun*^{1}	*wun*^{2}	*fọn*$_1$	*fọan*^{3}	*foon*^{1}	*foan*^{2}
178 fille	*muy*^{1}	*muy*^{1}	...	*mọy*^{2}	*mọay*^{2}	*moy*^{3}	*m ay*^{3}
17; 126 bouche	*tyəy*^{2}	*tyəy*^{2}	*tyuy*^{3}	*tyọy*^{3}	*tyọäy*^{3}	*tyoy*^{3}	*tyoay*^{3}
10 dos	*puy*^{3}	*puy*^{3}	*puy*^{2}	*pọy*^{2}	*pọäy*$_3$	*poy*^{3}	*poay*^{3}
81 cendre	*fuy*^{1}	*fuy*^{1}	*wuy*$_1$	*fọy*^{1}	*fọäy*^{3}	*foy*^{1}	*foay*^{2}
263 or	*kam*^{1}	*kam*^{1}	*kam*$_1$	*kim*^{1}	*kim*^{3}	*kim*^{1}	*kim*^{2}
342 aujourd'hui	*kam*^{1}	*kam*^{1}	*kam*$_1$	*kim*^{1}	*kim*^{3}	*kim*^{1}	*kim*^{2}
458 interdit	*kam*^{3}	*kam*^{3}	*kam*^{2}	*kim*^{3}	*kim*$_1$	*kim*^{3}	*kim*^{3}
103 racine	*kan*^{1}	*kan*^{1}	(*keang*^{2})	*kin*^{1}	*kin*^{3}	*kin*^{1}	*kin*^{2}
370 neuf (9)	*kao*^{2}	*kao*^{2}	*kao*^{3}	*kiu*$_1$	*kiu*^{2}	*kiu*$_1$	*kiu*$_1$
445 vieux	*kao*$_2$	*kao*$_3$	*kao*$_3$	*khiu*^{3}	...	...	*khiu*^{3}
205 oncle maternel	*khao*$_1$	*khao*$_2$	...	*khiu*^{1}	*khiu*$_3$	*khiu*^{1}	*khiu*^{2}
25 pupille	*khao*$_3$	...	...	*khiu*^{3}	...	...	...
469 num.	*tyao*$_3$	*tyao*$_3$	*tyao*$_3$	*chiu*^{3}	*tshiu*^{3}	*tshiu*^{3}	*tshiu*^{3}
368 sept	*chat*^{4}	*chat*^{4}	*tshaot*$_0$	*chit*$_4$	*tshit*^{2}	*tshit*$_4$	*tshit*$_4$
89 alcool	*tyao*^{2}	*tyao*^{2}	*tyao*^{3}	*tyiu*$_1$	*tyiu*^{2}	*tyiu*$_1$	*tyiu*$_3$
5 main	*sao*^{2}	*sao*^{2}	*sao*^{2}	*siu*$_1$	*siu*^{2}	*siu*$_1$	*siu*$_2$
408 blesser	*sao*$_3$	*sao*$_3$	...	*siu*^{3}	*siu*^{2}	*siu*^{3}	...
357 ôter	*chao*^{1}	*chao*^{1}	*tshao*$_1$	*chiu*^{1}	*tshiu*^{3}	*tshiu*^{1}	*tshiu*^{2}
450 génie	*san*$_1$	*san*$_1$	*san*^{1}	*sin*^{2}	*sin*^{1}	*sin*$_2$	*tshin*$_2$
371 dix	*sap*$_4$	*sap*$_4$	*syap*$_0$	*sip*^{4}	*sip*$_0$	*sip*^{4}	*sip*^{4}
332 soleil	*yat*$_4$	*nat*$_4$	*nat*$_0$	*nit*$_4$	*nit*^{2}	*nit*$_4$	*nit*$_4$
174 homme	*yan*$_1$	*ñan*$_1$	*ñan*^{1}	*ñin*^{2}	*ñin*^{1}	*ñin*$_2$	*ñin*$_2$
87 boire	*yam*^{2}	*ñam*^{2}	*ñam*^{3}	*ñim*$_1$	*ñim*^{2}	*ñim*$_2$	*ñim*$_3$
362 un	*yat*^{4}	*yat*^{4}	*yat*$_0$	*yit*$_4$	*'it*$_2$	*yit*$_4$	*yit*$_4$
457 enfer	*yam*^{1}	*yam*^{1}	*yam*$_3$	*yim*^{1}	*'im*^{3}	*yim*^{1}	*yim*^{2}
435 pourquoi	*yan*^{1}	*yan*^{1}	*yan*^{2}	*yin*^{1}	*'in*^{3}	*yin*^{1}	*yin*^{2}
355 printemps	*chən*^{1}	*chan*^{1}	*tshan*$_1$	*chun*^{1}	*tshun*^{3}	*tshun*^{1}	*tshun*^{2}
352 saison	*kuay*^{3}	*kuay*^{3}	*koy*^{2}	*kuy*^{4}	*kuy*$_1$	*kuy*^{3}	*kuy*^{3}
39 os	*kuat*^{4}	*kuət*^{4}	*kuat*$_4$	*kuut*$_4$	*kut*^{2}	*kuut*$_4$	*kwut*$_4$
430 près de	*khan*$_2$	*khan*$_1$	*kan*$_2$	*khyun*^{1}	*khin*$_3$	*khun*^{1}	*khun*^{2}
460 tombe	*fan*$_1$	*fan*$_1$	*fan*^{1}	*fun*^{2}	*hun*^{1}	*fun*$_2$	*fun*$_2$
360 fraction	*fan*$_2$	*fan*$_3$	*fan*$_2$	*fun*^{3}	*hun*^{3}	*fun*^{3}	*fun*^{3}
451 âme	*wan*$_1$	*wan*$_1$	*wan*^{1}	*fun*^{2}	*wun*^{1}	*fun*^{2}	*yun*$_2$
238 nuages	*wan*$_1$	*wan*$_1$	*wan*^{1}	*yun*^{2}	*wun*^{1}	*yun*$_2$	*yun*$_2$
169 serpent	*se*$_1$	*se*$_1$	*si*^{1}	*sa*^{2}	*sa*^{1}	*sya*$_2$	*sa*$_2$
33 nuit	*ye*$_3$	*ye*$_3$	*yi*$_3$	*ya*^{3}	*ya*^{3}	*ya*^{3}	*ya*^{3}

À cette distinction par le vocalisme on peut ajouter le traitement des occlusives aux tons obliques de la série basse :

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
9 ventre	*thọọ*$_2$	*thu*$_2$	*tọọ*^{2}	*tu*$_3$	*tu*$_2$	*tu*$_2$	*tu*$_1$
14 nez	*pey*$_3$	*pi*$_3$	*pat*$_0$	*phi*^{3}	*phit*$_0$	*phi*^{3}	*phi*^{3}
112 haricot	*tao*$_3$	*tao*$_3$	*tao*$_3$	*theo*^{3}	*thoäy*^{3}	*theo*^{3}	*thoo*^{3}

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
147 éléphant	$Tyong_3$	$tyong_3$	$tyong_2$	$tliong^3$	$tleong_3$	$tleong^3$	$tleang^3$
150 œuf	$taan_3$	$taan_3$	...	$than^3$	$than_3$	$than^3$	$than^3$
202 oncle maternel	$khao_3$	$khao_3$	kao_3	$khiu^1$	$khiu_3$	$khiu^1$	...
148 terre	tey_3	ti_3	tey_3	thi^3	thi^3	thi^3	thi^3
271 assiette	tip_4	$teep_4$	$tyam_3$	$thiap^4$	$theap_9$	...	$theap^4$
296 blanc	$paak_4$	$paak_7$	$peak_4$	$phak^4$	$phak_9$	$phak_8$	$pkak^4$
312 natte	$tyok_4$	$tyek_4$	$tyek_9$	$thyek^4$	$tsheak_9$	$tshiak^4$	$tshiek$
375 -ième	tay_3	tay_3	tay_3	thi^3	$thay^3$	thi^3	thi^3
393 san	kin_3	kin_3	kin_3	$khien^3$	$kheen^3$	$khien^3$	$khen^3$
415 grand	$taay_3$	$taay_3$	$taay_3$	$thay^3$	$thay^3$	$thay^3$	$thay^3$
419 droit	$tyek_4$	$tyek_4$	$tyek_9$	$chit^4$	$tshek_9$	$tshit^4$	$tshit^4$
422 côté	$tyọy_3$	$tyoy_3$	...	$choy^1$	$tshoăy_1$	$tshoy^1$	...
4.5 vieux	kao_3	kao_3	kao_3	$khiu^3$	$khiu^3$	...	$khiu^3$
401 futur	$tyao_3$	$tyao_3$	$Tyao_3$	$chiu^3$	$tshiu^3$	$tshiu^3$	$tshiu^3$
numéraux	$tọọ_3$	tu_3	$tọọ_3$	thu^3	thu^3	thu^3	thu^3
numéraux	tyo_3	tyo_3	tyo_3	cho^3	$tsho_1$	$tsho^3$	$tsho^3$
num. habit	kin_3	$keen_3$	kin_1	$khien^3$	$kheen^3$	$khien^3$	$khen^3$
num. livre	$pọọ_4$	pu_3	poo_3	phu^3	phu^3	phu^1	phu^3
num. proverbe	$tün_3$	tin_3	tin_3	$thọn^3$	$thẹẹn^3$	$thọọn^3$	$thən^3$

Le double caractère qui distingue ici les deux dialectes n'est pas absolu, car en Chine le parler de Po-pei décrit par Wang Li est un cantonais qui a les aspirées du hakka et selon Forrest les parlers cantonnais de Tung-kun et de Sze-Yap ont le vocalisme du hakka. Les différences de vocabulaire signalées par Forrest existent aussi :

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
470 je, moi	ngo_2	ngo_2	$ngoo_2$	$ngoy_2$	$ngoăy^3$	$ngay_2$	$ngay_2$
433 quoi	mat^4	mat^4	mat	may_2	mi^1	may_2	may_1
308 tousser	$khat^4$	$khat^4$	...	$khem_1$	$kham^2$	$khem_1$	$kham_1$
56 porter	me^1	me^1	mi^2	pe_2	pe^1	pe_2	pe_2

Examinons maintenant les divergences entre les parlers cantonais. La plus frappante concerne le traitement de *ü* :

SENS	CANTONAIS	NUNG	SAN-CHI	NGAI	SAN-GIÊU	MAALAO	HAKKA
140 porc	$tyü^1$	tyi^1	$tyuy_1$	tyu^1	tyi^3	tyu^1	tyu^2
263 baguettes	tyi^2	tyi^2	$tyuy_3$	chu^3	$tshi^3$	$tshu^3$	$tshü^3$
141 souris	$sü^2$	si^2	$syuy^3$	cu_1	si^1	tyu_1	$tshu_3$
239 pluie	$yü_2$	$'i_2$	hoy_1	...	yi_2	...	...
155 poisson	$yü_1$	ni_1	nuy^1	ng^2	ni^1	ng^2	ng_2
176 femme	ney_2	ni_2	nuy_2	ng_2	ni_2	...	ng_1

Le son *ü* étranger aux langues de l'Indochine n'est conservé qu'en cantonais proprement dit, le nung a confondu le *ü* avec *i* tandis que le san-chi l'a confondu avec *uy*.

Au dialecte nung se rapportent les vocabulaires suivants de Lunet :

Hakka (*sic*) du secteur de Than-poun;
Hakka (*sic*) et Wou-tong de Dam-ha;
Wou-tong du secteur de Ha-Coi;

et de l'enquête de l'EFEO :

M. E. XIII, 6, cantonais de Pak-hoi par M. Ung-cam-Phuc de Quảng-Yên;
— IX, 7, cantonais de Moncay par M. Hoàng-tiên-Thang;
— VII, 5, cantonais de Lạng-sơn par M. Dam-quang-Vinh;
— VIII, 17, cantonais de Lao-kay par M. Trần-ngọc-Phác;
— VIII, 18, cantonais de Chapa par M. Dao-quang-Hiên.

Lunet considère les San-chi comme des Man, c'est-à-dire des Yao, ayant abandonné leur langue propre, ils paraissent particulièrement voisins des Man Cao-lan. Les quelques mots différents du cantonais que l'on trouve dans le vocabulaire : « boue » *pam*$_3$, « mâle » *tshọo*, « femelle » *tho*^{1}, « père » *'ong*^{2}, « mère » *tye*^{2}, « neveu » *lan*, ne nous renseignent guère, les trois premiers sont yao, les trois derniers cao-lan.

Lunet donne un vocabulaire dans le tableau man, sous le nom Son-fi (*sic*) et un autre dans le tableau chinois sous le nom Linh-san. Révérony en donne un également sous le nom de Son-chây où on relève le mot : *klac* « fer », *ach* « manger ».

Tous ces noms san-chi, son-chay, représentent le chinois « fils de la montagne », calque de l'autodésignation yao.

Quant aux dialectes du groupe hakka, des finales permettent de les différencier facilement :

SENS	CANTONAIS NUNG	SAN-CHI	NGAI	MAALAO	SANGIÊU	HAKKA
2 tête	*thao*$_1$	*thao*^{1}	*thẹo*^{3}	*thẹo*$_2$	*thoăy*^{1}	*thao*$_2$
17 bouche	*hao*^{2}	...	*hẹo*$_1$	...	*hoăy*$_2$	...
28 gosier	*hao*$_1$	*hao*^{1}	*hẹo*^{3}	*hẹo*$_2$	*hoăy*^{1}	*hao*^{1}
50 courir	*tyao*^{2}	*tyao*^{3}	*tyẹo*$_1$	*tyẹo*$_1$	*tyoăy*^{2}	*tyao*^{1}
112 haricot	*tao*$_3$	*tao*$_3$	*thẹo*^{3}	*thẹo*^{3}	*thoăy*^{3}	*thọọ*^{3}
137 chien	*kao*^{2}	*kao*^{3}	*kẹo*$_1$	*kẹo*$_1$	*koăy*$_1$	*kao*$_1$
181 van	*hvo*$_3$	*hao*$_3$	*hẹo*^{3}	*hẹo*^{3}	*hoăy*^{3}	*hao*^{3}
310 étage	*lao*$_1$	*lao*^{1}	*lẹo*^{3}	...	*loăy*^{1}	...
395 vomir	*'ao*^{2}	...	*ẹo*$_1$	*ẹo*$_1$	*oăy*^{2}	*ao*$_1$
417 maigre	*sao*^{2}	*sao*^{3}	*tlẹo*^{3}	*tlẹo*^{3}	*tloăy*$_3$	*tlao*^{3}
... bœufs	*ngao*$_1$	*ngao*^{1}	*ngẹu*^{2}	...	*ngoăy*^{1}	*ngao*$_2$
85 manger	*sek*$_4$	*hayk*$_0$	*sit*^{4}	*sek*$_0$	*sit*^{4}	*sit*^{4}
129 aile	*yek*$_4$	*hayk*$_0$	*yit*^{4}	*yek*^{2}	*yit*^{4}	*yit*^{4}
247 Nord	*pak*^{4}	*pak*$_0$	*pet*$_4$	*pek*^{4}	*pek*^{2}	*pet*$_4$
281 tisser	*tyek*^{4}	(*tam*$_2$)	*tyit*$_4$	*tyek*^{2}	*tyit*$_4$	*tyit*$_4$
419 droit	*tyek*$_4$	*tyek*$_0$	*chit*$_4$	*tshek*$_0$	*tshit*^{4}	*tshit*^{4}
486 savoir	*sek*^{4}	*sek*$_0$	*sit*$_4$	*ti*^{2}	*sit*$_2$	*sit*$_2$

Le san-giêu se caractérise nettement par sa conservation des finales *-ẹk*, devenues *-it* ailleurs, et surtout par sa finale *-oăy* qui réunit les finales *-ọy* et *-ẹo/ao* des autres dialectes.

Révérony en a donné un vocabulaire sous le nom de *sơn-diêu* et Lunet sous le nom de *sơn-yao;* celui-ci signale (p. 283) qu'ils sont identiques aux *Man Quần-cốc*, ce qui est confirmé par le vocabulaire *quần-cốc* qu'il donne également dans le tableau des dialectes man. L'enquête de l'EFEO a recueilli quatre vocabulaires de ce dialecte, à savoir :

M. E. 207, IX, 3, man-dong par M. Tây-đưc-Hung de Tiên-Yên (Moncay);
— XIII, 1, man-ruông par M. Lê-văn-Cơ interrogeant M. Tư-văn-Cao de Đồng-vang; canton de Yên-mỹ, châu de Hoành-Bồ (Quảng-Yên);

M.E. 207, XII, 1, man par M. Hoàng-ngọc-Hợp interrogeant M. Lưu-văn-Duong de Ngọc-Quang; canton de Hiên-Lê, huyên de Kin-Anh, Nord de Phuc-Yên;
M.E. 207, XVII, 1, man par M. Trần-văn-Thon lý-trương de Dao-tru, Tam-Đảo (Vinh-Yên).

Il ne semble pas que nous ayons dans ces vocabulaires un résidu non chinois qui puisse nous donner des indications sur la langue originelle des San-giêu. Je serais disposé à croire à l'ancienneté du changement de langue; les dialectes hakka proviennent des montagnes qui séparent le Kwang-tong du Kiang Si, région où l'on trouve également l'arrière-garde des dialectes yao, il n'est donc pas surprenant que des Yao aient abandonné leur langue au profit du hakka. D'ailleurs on peut se demander s'il ne faut pas considérer le cantonais et le hakka comme le résultat de l'évolution du chinois, respectivement sur un substrat thai et sur un substrat yao.

Paris, 1958.



TRẦN-HÀM-TẤN

NÉCROLOGIE

TRẦN-HÀM-TẤN (陳含瑨)

(1887-1957)

Le 21 juillet 1957, M. Trần-Hàm-Tấn, assistant à l'École française d'Extrême-Orient, chef du Bureau des Lettrés de l'École à Hanoi, est décédé dans cette ville. Depuis plusieurs mois, miné par la dysenterie, il se sentait las et triste. Le 20 juillet au soir, il décidait de se rendre à l'hôpital de Bạch-mai et le lendemain même il s'éteignait. Avec lui disparaissait un des derniers grands lettrés du Vietnam et le collaborateur scientifique vietnamien le plus respecté, le plus honoré et le plus averti de l'École. Tous les membres de l'École, qui depuis trente ans ont passé par Hanoi et ont travaillé dans la paisible et riche bibliothèque du boulevard Carreau, peuvent rendre témoignage de son affabilité, de sa courtoisie, de son dévouement, de sa compétence. Nous-même, qui avons eu l'avantage de l'avoir comme adjoint durant de nombreuses années, nous avons pu apprécier toutes ses éminentes qualités et les liens d'amitié qui l'unissaient déjà à notre famille n'ont fait que se resserrer au cours de ces dernières années dans les contacts quotidiens que nous avions avec lui, et cela, dans toutes les circonstances et à travers toutes les fluctuations de l'influence française en Indochine.

M. Trần-Hàm-Tấn appartenait à une famille de bourgeois lettrés du Nord-Vietnam. Son père était bachelier des anciens concours triennaux et son oncle licencié. Son *chự* était Thứ-Ngọc 次玉 et son *hiệu* Phu-Giang 扶江. Sa famille était originaire du Hưng-yên, mais sa mère, commerçante, tenant un commerce en la rue de la Soie à Hanoi, lui donna naissance en 1887 dans ce centre important de la vie vietnamienne. Il fit ses études classiques, comme on le faisait autrefois, et suivit les cours de deux excellents lettrés, le *cử-nhân* Hoàng-Đạo-Đạt et le *tuần-phủ* Trương-Văn-Chi. Il se présenta au concours de Nam-định (1915), mais sans succès.

Il traversa alors une période pénible, essayant de survivre dans le nouvel état social créé par le Protectorat français et le bouleversement des idéaux anciens. Les concours triennaux étant supprimés, plus d'espoir pour lui de s'y représenter et d'espérer parvenir aux hautes fonctions de l'État, qui, dans le temps, étaient attribuées en récompense aux candidats heureux. Il n'avait pas appris le français et ne pouvait aspirer à un haut poste dans l'administration mixte franco-vietnamienne. Il essaya alors de gagner sa vie par tous les moyens. Peu auparavant, en 1913, il travailla pour l'École française en recopiant les brevets royaux décernés aux génies des temples célèbres et en tirant des estampages des stèles. Vers 1915, au moment du concours de Nam-định, il était maître d'école à Phúc-yên. Après cette année, en 1917 on le trouve comme secrétaire de la mairie de Haiphong; en 1918, il gère un débit d'alcool; en 1919, il s'emploie comme entrepreneur sur la route de Vinh à Nape.

Au cours de ces années malheureuses, M. Trần-Hàm-Tấn, comme beaucoup de grands lettrés vietnamiens de la fin du siècle dernier, s'adonna au jeu et aux plaisirs de l'alcool, oasis de leurs déceptions et de leur désespérance. Criblé de dettes, il

dut vendre la maison de ses parents à Hanoi pour se libérer et subsister. On cite de lui une sentence parallèle qu'il composa à l'occasion d'un Nouvel An et qui ne le cède en rien aux meilleures trouvailles du grand poète Trần-Kế-Xương (1869-1907) :

Bây giờ đã mất ở ngụ, nhà ở thuê, rồi rít tết gì tết nút [1]
Bấy lâu buôn hàng tây, hang khách, long quanh buôn [2] *thế buôn buồn*

« Maintenant j'ai perdu mon chez moi, ma maison est louée, pourquoi s'affairer en ce jour de l'An, jour où il faut faire ceinture;

« Depuis longtemps je fais le commerce des produits français, des produits chinois; courant partout, je fais aussi le commerce de mes tristesses. »

Cependant, faisant preuve de caractère, M. Trần-Hàm-Tấn surmonta le danger dans lequel il pouvait être entraîné. Il se débarrassa des mauvaises habitudes contractées et se remit sérieusement aux études sino-vietnamiennes qu'il n'avait d'ailleurs jamais abandonnées et fit l'effort d'apprendre le français. Il put dans ces conditions entrer à l'École Française d'Extrême-Orient le 3 octobre 1920 comme lettré et il servit notre institution sans interruption jusqu'à sa mort. Durant trente-sept années, il remplit toutes les fonctions qui sont généralement imparties à un lettré : copie de textes et manuscrits, estampage de stèles, classement et catalogue des ouvrages des fonds chinois, vietnamien et japonais, recherches bibliographiques pour les membres de l'École. Mais rapidement, en dehors de l'École, M. Trần-Hàm-Tấn étendait sa renommée de pédagogue, d'écrivain et de spécialiste de la médecine sino-vietnamienne. En 1947, lors de la reprise de ses activités sous la direction de M. Paul Lévy, à Hanoi, l'École eut recours à son dévouement pour la rédaction des trois numéros de la revue bilingue *Dân Việt-Nam* dont la fin poursuivie était de promouvoir des travaux en commun entre chercheurs vietnamiens et chercheurs français sur l'histoire et l'archéologie du Vietnam. En mars 1950, M. Trần-Hàm-Tấn, après avoir soutenu avec succès un mémoire savant sur le Văn-miếu de Hanoi, est nommé assistant à l'École et chef du Bureau des Lettrés. Mis à la retraite le 10 mars 1951, il est maintenu comme contractuel dans ses fonctions qu'il remplira jusqu'à la veille de sa mort dans le cadre du Centre de Hanoi de l'École.

Un de ses enfants nous résumait la vie de son regretté père par ces quatre vertus : probité, dévouement, conscience professionnelle, travail.

Sa vie fut en effet marquée du sceau de la probité et de l'honnêteté. Il était bien placé à l'École pour recommander aux différents directeurs successifs le recrutement de tel ou tel lettré. Il l'a toujours fait avec désintéressement et en prenant pour critérium le seul intérêt de l'École. Toutes ses ordonnances médicales et ses consultations, il les donnait gratuitement aux malades qui venaient le consulter.

Son dévouement pour l'École et pour ceux qui souffraient n'avait d'égal que celui qu'il apportait à l'avancement intellectuel et moral de ses compatriotes. Il a su allier à une très haute conscience de son métier et de ses devoirs envers l'administration qui l'employait un amour profond pour son pays à l'épanouissement duquel il contribua avec intelligence. Il donnait gratuitement des cours de caractères chinois et de médecine sino-vietnamienne à la Société d'Enseignement mutuel

---

[1] Jeu de mots sur *tết* et *nút*. *Nút*, c'est le nœud de deux cordes qu'on lie ensemble. D'autre part, on a *nút aó* qui est expliqué *các aó tết bằng vải*, bouton d'habit qu'on obtient en enroulant des petits morceaux d'étoffe et en les cousant en forme de bouton dans une enveloppe d'étoffe.

[2] Jeu de mot sur *buôn* « commercer » et *buồn* « tristesse ».

dont il était membre perpétuel. Il était chef de la section des recherches à l'Association de Médecine orientale. Avant le traité de Genève, il professa des cours de médecine traditionnelle à la Faculté mixte de médecine et de pharmacie de Hanoi et il n'est pas douteux que s'il avait continué de vivre le gouvernement actuel de la République Démocratique du Vietnam eût fait appel à son savoir. Il participa à la rédaction des revues culturelles et scientifiques de langue vietnamienne. Enfin, comme président du Comité d'administration du temple de Lý Quốc-sư, temple historique dédié à Phạm-Ngũ-Lão, vainqueur des Yuan au XIII[e] siècle, il fut en 1951 le principal artisan de sa restauration.

M. Trần-Hàm-Tấn compte parmi les Vietnamiens d'élite qui, au cours de ces dernières années de crises politiques et morales, ont su dominer les passions aveugles et maintenir en eux, et la manifester, cette sagesse qui ne sait pas condamner totalement et qui sait approuver ce qui fut juste et bon mais en même temps qui sait prôner l'avènement d'un état de choses nouveau dans la concorde, l'amitié et l'estime réciproque.

Le travail immense que M. Trần-Hàm-Tấn a fourni en dehors de ses heures de bureau s'est concrétisé dans de nombreuses publications en langue vietnamienne et en français. Nous citerons seulement les publications les plus importantes qu'il nous a laissées, car il nous est impossible de Paris d'en établir une liste exhaustive.

La pagode bouddhique de Trấn Quốc, dans *Dân Việt-Nam*, n° 1.

Le quán de Trấn Vũ, ibid.

Notes bibliographiques sur la pharmacopée sino-vietnamienne (traduit du vietnamien par Maurice Durand), dans *Dân Việt-Nam*, n° 2.

Le Temple des Deux Dames (traduit du vietnamien par Maurice Durand), *ibid.*

L'île de Jade, ibid.

La pagode Lý Quốc-sư, étude historique, dans *Dân Việt-Nam*, n° 3.

La pagode Một-Cột, étude historique, ibid.

Sách thuốc phổ-thông (Livret de médecine pour la guérison des maladies courantes), manuscrit inédit, déposé à la Bibliothèque de l'EFEO, cote Q. 4° 44.

Phép đạo dẫn (Règles de gymnastique taoïque), Bibliothèque de l'EFEO, cote 4° 2453.

Đông Y tiết khảo (Précis de médecine orientale), manuscrit inédit, déposé à la Bibliothèque de l'EFEO, cote Q. 4° 45.

Étude sur le Văn-miếu (*BEFEO*, XLV, fasc. 1).

En outre l'École française lui doit en grande partie la rédaction de l'*Inventaire du fonds chinois*, dont il a assuré la mise au point sous le contrôle des membres de l'École.

Nous aurions désiré pouvoir publier toutes les lettres et les notices en vietnamien et en français que ses amis et collègues nous ont fait parvenir en sa mémoire. Que MM. Nguyễn-Phú-Hội, Thái-Văn-Liễn, Nguyễn-Gia-Viễn, Vũ-Như-Đạt, Nguyễn Táo, Trần-Húy-Bá, Trần-Hải-Lương, veuillent bien considérer que ces lignes sont le reflet de l'émotion et de la peine qu'ils nous ont exprimées à l'occasion de la disparition de leur vieil ami et de leur père, que nous aussi nous considérions comme un ami et un père.

Paris, le 11 novembre 1958.
Maurice DURAND.

COMPTES RENDUS

FERRÉOL DE FERRY. — *La série d'Extrême-Orient du fonds des Archives coloniales conservé aux Archives Nationales.* — Paris, Imprimerie Nationale, 1958, in-8°, 208 pages.

L'auteur, ancien Directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine de 1948 à 1953, donne ici l'inventaire de la série d'Extrême-Orient du *Fonds des Archives coloniales*, conservé aux Archives Nationales (registres Cl 1 à Cl 27), qu'il fait précéder d'une courte mais substantielle introduction. Elle donne aux chercheurs des renseignements pratiques sur la façon d'exploiter ce fonds, en se référant aux travaux déjà parus sur ce sujet. Parmi ceux-ci nous n'avons pas vu l'indication de la correspondance de Bertin (1720-1792), dont la plus grande partie est conservée à la Bibliothèque de l'Institut et dont M. Cordier a publié d'importants extraits (*T'oung Pao*, 1922, etc.). Or des correspondants de Bertin, comme le R. P. Amiot, apparaissent dans l'inventaire comme auteurs de documents dont la correspondance de Bertin possède des extraits ou auxquels elle fait allusion. Les pièces d'archives sont ensuite classées dans l'ordre suivant : Cochinchine, Chine, Ava et Pégon, Siam.

Leur sujet est très inégal, mais très varié. Beaucoup de lettres d'évêques ou de missionnaires, dont beaucoup sont connues; beaucoup de pièces intéressant le commerce avec l'Extrême-Orient donnent le nom des Français « vivants à la Chine », montrant leurs difficultés morales et financières et aussi leurs querelles, les délits dont ils se sont rendus coupables et les procès engagés entre eux. Çà et là des renseignements sur la médecine, l'industrie, la technologie, quelques documents rédigés en caractères chinois ou vietnamiens (*chữ nôm*) pourront intéresser les sinologues.

Les notices très claires et très bien présentées, relatives à chaque registre, sont complétées par un index des noms de personnes, de lieux et des matières, très copieux, et une table des navires français étant allés en Extrême-Orient de la fin du XVIIe siècle au début du XIXe.

On doit donc être reconnaissant aux Archives générales de France d'avoir financé cette publication dont M. Ferréol de Ferry a su faire un excellent instrument de travail pour tous ceux qui s'intéressent aux rapports Est-Ouest.

P. HUARD.

Briefing notes on the Royal Kingdom of Laos, U.S.I.S. Vientiane, 1959. 100 pages + 1 carte du Laos, 1 carte de Vientiane + Booklet.

Venant après l'*Introduction à la connaissance du Laos* (1952) de H. Deydier, la *Présence du Royaume Lao* (1956), le *Kingdom of Laos* (1959), version anglaise du précédent, et nos *Aperçus sur le Laos* (1959), la publication de U.S.I.S. n'apporte rien de nouveau dans le domaine de la divulgation.

Elle est divisée en trois parties : *Current situation, Background Information, Documents.*

La partie historique qui traite des origines légendaires, du passé et du présent du Laos est assez bien faite.

Nous y retrouvons malheureusement la traditionnelle affirmation d'un royaume *'tay* du Nan-Tchao (p. A-1), à la mode depuis les travaux de F. Parker.

Nous y trouvons une allusion à des *negroid aborigenes* que les *Lao* auraient refoulés lors de leur arrivée. Nous avouons n'avoir pas très bien compris de qui il s'agissait.

Nous y trouvons aussi des vues assez simplistes sur l'unification du royaume Lao après la deuxième guerre mondiale (p. G-5). L'auteur omet d'ailleurs de mentionner que S.A. Boun Oum renonça volontairement à ses droits sur le Royaume de Champassak par un protocole secret annexé au *modus vivendi* provisoire du 17 août 1946.

Nous trouvons ensuite un petit résumé sur le bouddhisme lao (mais pourquoi l'auteur s'est-il cru obligé p. H-3 et H-7 de mettre en parallèle bouddhisme et christianisme), puis un aperçu sur la vie d'un village dans la province de Vientiane (l'auteur ne cite pas sa source, mais il est aisé de voir qu'il a utilisé le travail de H. Kaufman), enfin des documents (Constitution, Déclarations, textes d'accords).

Hormis le titre qui étonne un peu (car jusqu'à ce qu'on nous prouve le contraire, un royaume est nécessairement royal), cette publication sans prétention est un bon *digest* sur le Laos.

Pierre-Bernard LAFONT.

Joel Martin HALPERN, *Aspects of village life and culture change in Laos* (Council on economic and cultural affairs, 1958), 143 pages.

L'étude de Joel M. Halpern n'est pas comme on pourrait s'y attendre, un travail d'anthropologie sociale, mais plutôt une étude d'économie rurale.

C'est d'ailleurs la première étude économique faite, non pas sur le Laos comme pourrait le faire croire le titre de l'ouvrage, mais sur le Nord Laos et plus particulièrement sur la région de Luang-Prabang.

Il n'est pas excessif d'écrire que l'étude de l'économie a été délibérément sacrifiée dans cette région, les techniciens de l'économie ayant abandonné le champ aux ethnologues, dont l'attention n'a pas été assez attirée vers ces problèmes. Est-il cependant besoin, depuis le livre de Thurnwald [1], de signaler leur intérêt non seulement actuel, mais surtout en ce qui concerne les systèmes économiques en voie de disparition.

Cet essai — car il ne s'agit nullement d'un livre de base sur l'économie du Nord Laos — est un effort louable, mais encore insuffisant pour tenter de remédier à cette lacune.

Cette étude se voulant économique, l'auteur n'accorde que peu d'intérêt à l'ethnologie et à la technologie, bien que ces deux disciplines eussent dû avoir une place de choix dans son ouvrage, car toute étude économique bien faite ne peut faire fi des facteurs humains et techniques.

Que penser en effet, d'une étude économique qui ne traite pas de la répartition du travail (travaux spéciaux à chaque sexe, travaux individuels et collectifs, travaux effectués par la famille, les domestiques ou les semi-esclaves).

Que penser d'un travail qui ne parle qu'incidemment des moyens de production et de leur utilisation, alors qu'il eût été de première importance de montrer les incidences de l'emploi de la houe [2], de la charrue [3] et de dresser en parallèle

---

[1] *L'Économie primitive*, Paris, 1937.
[2] Bonifacy, *Monographie des Man' Dai Ban, Soc ou Sung*, in *RI*, II. 1908, p. 28.
[3] Savina, *Histoire des Miao*, p. 217, Hong-Kong, 1924.

une carte de la répartition des outils aratoires et une carte de l'état des sols, ce qui eut permis à l'auteur de présenter des hypothèses sur les problèmes de la destruction des sols et du semi-nomadisme — problèmes dont les incidences économiques sont notables.

Que penser d'un ouvrage qui signale en quelques mots l'existence de prières et de rituels agraires, mais qui ne leur accorde aucune place, et qui surtout ne montre pas que, dans la pensée autochtone, germination et croissance sont liées à l'accomplissement des rites et à la récitation des prières.

Cette étude se proposant de *synthesize the available material, both published and unpublished* (Introduction, I), on est plus que surpris par la pauvreté de la bibliographie (un article du *Wall Street Journal*, des résumés de communications au IXe Congrès des Sciences du Pacifique, des rapports de U.S.O.M.). Pas une seule référence à Aymé [1], Aymonier [2], Gourou [3], Lefèvre Pontalis [4], Przyluski [5], H. Maspero [6], Raquez [7], Robequain [8], Roux [9]. Pas une seule référence à Serène [10] ou Archaimbault [11] lorsqu'il traite de la pêche; à Archaimbault [12] lorsqu'il parle du sel; à Moréchand [13], Bernatzik [14] lorsqu'il traite des *méo;* à Lévy [15] lorsqu'il parle du sacrifice. Encore une nouvelle illustration du défaut de beaucoup d'études américaines qui veulent systématiquement ignorer ce qui a été écrit depuis soixante-dix ans sur la péninsule indochinoise.

En ce qui concerne les statistiques, nous les passerons sous silence, car l'auteur a eu la prudence de citer ses sources. Regrettons simplement qu'il n'ait pas fait un parallèle entre les statistiques des différents organismes spécialisés internationaux et lao pour montrer avec quelles précautions elles doivent être utilisées. Étonnons-nous aussi qu'il n'ait pas contrôlé certaines données facilement vérifiables [16], ce qui lui aurait évité par exemple, de publier le tableau 2 (p. 3), qui fourmille d'erreurs (même le nombre de districts composant les provinces y est inexact).

Cette étude sur l'économie du Nord-Laos, qui se restreint parfois à la région de Luang Prabang, mais qui s'étend aussi parfois à la région de Vientiane, ne

---

[1] *Monographie du Ve Territoire militaire*, Hanoi, 1930.

[2] *Voyage dans le Laos*, 2 vol., Musée Guimet, Paris, 1895-1897.

[3] *L'utilisation du sol en Indochine*, Paris, 1940; *La terre et l'homme en Extrême-Orient*, Paris, 1947; *Land utilization in upland areas of Indochina*, New York, 1951.

[4] *Voyage dans le Haut-Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie* in *Mission Pavie*, vol. V, Paris, 1902.

[5] In *Indochine*, éd. S. Levi, 2 vol., Paris, 1931.

[6] In *Un Empire colonial français : l'Indochine*, éd. G. Maspero, 2 vol., Paris, 1929-1930.

[7] *Pages laotiennes*, Hanoi, 1902.

[8] *Deux villes du Mékong, Luang Prabang et Vientiane*, in *CSGH*, 1925; *Notes sur Luang Prabang*, in *RIGA*, 1925.

[9] *Les Tsa Khmu*, in *BEFEO*, 1927; *Quelques minorités ethniques du Nord Indochine*, in *France-Asie*, n° 92-93.

[10] *Les engins de pêche des Laotiens*, in *BAL*, III, 1939.

[11] *Les techniques rituelles de la pêche au Palom au Laos*, in *BEFEO*, XLIX-1, 1958.

[12] *Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo*, in *BEFEO*, XLVIII-1, 1956.

[13] *Les principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine*, in *BEFEO*, XLVII-2, 1953.

[14] *Akha und Meau*, 2 vol., Innsbrück, 1947.

[15] *Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane*, in *BIIEH*, VI, 1943.

[16] Dans l'*Annuaire du Laos* (Ministère de l'Intérieur).

répond pas exactement à ce que le lecteur attendait. Elle est avant tout un amoncellement de documents de première et de seconde main (Kaufman [1], Izikowitz [2] et Smalley [3] sont abondamment cités) que l'auteur offre tels quels sans en tirer la moindre synthèse, ni leçon.

Donnons un exemple : quelle est l'utilité des quinze pages de mercuriales qui, contre toute attente, ne sont accompagnées d'aucun commentaire, d'aucun indice de correction (le tambour de bronze voisinant avec la boîte d'allumettes, comme si les débouchés ouverts à l'un et à l'autre étaient identiques sur le plan commercial), ni d'aucune étude sur le niveau de vie des habitants (nous savons bien que l'établissement d'un revenu moyen ou d'un niveau de vie même approximatif est impossible à établir pour toute une tribu vu les grandes variations de revenu selon les villages, mais l'intérêt eut justement résidé dans l'établissement du revenu moyen et du niveau de vie d'un village riche, d'un village pauvre et d'un village moyen, or rien n'était plus facile, en particulier pour la tribu *kha khmu*, puisque ces trois sortes de villages existent aux portes de Luang Prabang, cité où l'auteur résida pendant un an).

Nous allons maintenant présenter quelques observations sur des points de détails.

P. 6. L'auteur écrit que sur le haut des montagnes, sont les *meo* (*miao*) sans aucune autre explication sur ces termes, alors qu'il n'eût pas été superflu de signaler que *meo* est la forme vietnamienne du chinois *miao* et que cette forme a été introduite au Laos par les Vietnamiens. Les *meo* quant à eux, se qualifient de *hmông* (les hommes).

P. 8. Dans le tableau nº 4, J. M. Halpern inclue les *yao* aux *meo*. Il écrit de plus, p. 141, que le groupe *yao* est *related to the meo*. Or, historiquement, *meo* et *yao* ont eu une évolution entièrement différente; culturellement, ils n'ont aucun point commun; quant aux similitudes phonologiques des langues *miao-yao*, elles ne préjugent aucunement de leurs parentés généalogiques [4].

P. 9. Toujours au sujet des *meo*, l'auteur écrit : *Originating in Yunnan*. Ceci peut prêter à confusion, car le lecteur se demande si J. M. Halpern croit que les *meo* sont originaires du Yunnan ou s'il veut simplement dire qu'avant d'arriver en Indochine, les *meo* ont transité par le Yunnan. Nous espérons que l'auteur ne pensait qu'à cette seconde explication, car l'apparition des *meo* au Yunnan, date de la fin du XVIIIe-début du XIXe siècle.

P. 9. Comparant les traditions agricoles *kha khmu* et *meo*, l'auteur écrit que les premiers font un second cycle de culture sur leurs anciens *ray* après les avoir laissés en jachère plusieurs années, alors qu'il semble que les seconds préfèrent s'en tenir aux *ray* sur forêts vierges. Il eut été bon que l'auteur en explique les causes, qui sont uniquement d'ordre économique. Les *kha khmu* ne pratiquant que les cultures vivrières, alors que les *meo* pratiquent aussi la culture du pavot qui exige des sols riches, frais et légers, comme on en trouve seulement en altitude dans les forêts primaires.

---

[1] *Village life in Vientiane Province*, USOM, Vientiane, 1956.
[2] *Lameth-Hill peasants in French Indochina*, Goteborg, 1951.
[3] Khmu texts (non publié).
[4] Haudricourt, *Introduction à la phonologie historique des langues Miao-Yao*, p. 574, in *BEFEO*, XLIV-2, 1954.

J. M. Halpern note aussi que dans leur semi-nomadisme, les *khmu* ne déplacent leurs villages que de quelques kilomètres alors que les *meo* effectuent des déplacements beaucoup plus conséquents. Non seulement, ce fait est lié au précédent, mais le village *meo* ne peut s'installer n'importe où, car le pavot exige des combes orientées vers le Nord, le Nord-Est ou le Nord-Ouest (les versants Ouest, Est ou Sud, trop ensoleillés ne pouvant lui convenir). De plus, il doit exister dans la région où ira s'établir le village, un équilibre entre les possibilités de culture des céréales (maïs et riz) et les possibilités de culture du pavot. Ajoutons que le village qui doit être situé entre 1.000 et 2.000 mètres d'altitude, devra rester pendant cinq à six ans au moins à la même place. Il est évident qu'un emplacement réalisant toutes ces conditions est assez difficile à découvrir, ce qui explique les distances parfois importantes existant entre l'emplacement abandonné et le nouvel emplacement du village.

P. 10. Citant les migrations (semi-nomadisme eût été plus juste), *meo* et *khmu*, non seulement l'auteur n'en analyse pas les causes économiques, mais il écrit : *the question merits further investigation among both the Meo and Khmu, to determine the relative importance of the various causes for moving.* Les causes économiques de ce semi-nomadisme sont tout de même trop déterminantes et connues pour que J. M. Halpern n'en souffle mot.

Pourquoi n'a-t-il pas montré que l'emplacement du village *meo* étant choisi en fonction de l'équilibre existant entre les possibilités de culture des céréales qui se déplacent progressivement autour des villages et les possibilités de cultiver le pavot, le village se déplace lorsque cet équilibre est rompu (soit que les terres à céréales se soient trop éloignées du village, soit que les terrains à pavot soient épuisés). Pourquoi n'a-t-il pas montré que si le rythme de migration des villages *meo* est beaucoup plus rapide que celui des villages *kha khmu* cela n'est pas dû aux pratiques agricoles (les uns et les autres pratiquant le *ray*), mais aux facteurs altitude et élevage [1]. En effet, contrairement à ce qui se passe au-dessous de 1.000 mètres d'altitude (zone d'habitat des *kha khmu*) où l'eupatoire envahit tout les défrichements dès l'automne et retient les sols même sur les pentes les plus abruptes, le sol des *ray* au-dessus de 1.000 mètres (zone d'habitat des *meo*) reste nu jusqu'au printemps et est lessivé par les pluies qui le frappent directement, d'autant que l'ameublissement des sols à la charrue, pratiqué par les *meo*, n'est pas fait pour aider à leur conservation. De plus, les *meo* sont des éleveurs et la forêt impénétrable pour le bétail oblige celui-ci à rester soit autour des villages, soit dans les *ray* abandonnés où il broute le regain et piétine toute la végétation qui aurait eu velléité de reprendre après l'incendie. Ceci explique que contrairement aux *kha khmu*, les *meo* ne puissent faire qu'un seul cycle de culture sur un *ray*, ce qui les oblige à déplacer leurs villages beaucoup plus souvent.

Chap. II. Lorsqu'il traite du riz, l'auteur nous donne un aperçu rapide de cette culture, faisant en particulier la distinction entre la rizière (*na*) et le *ray*. Nous n'y trouvons malheureusement aucune synthèse économique. De plus, J. M. Halpern n'envisage la rizière (*na*) qu'en tant de terrain, or elle a chez tous les *'tay* (*lao*, *siamois* et minoritaires) un caractère social nettement marqué. N'oublions pas qu'en droit *'tay*, le domaine est la substance même de la seigneurie et que jadis chez les *lao* et les *siamois* (et encore de nos jours chez les *'tai dam*

---

[1] Doré, *Pratiques agricoles* méo *et leurs conséquences pour les sols* (non publié).

et les *'tai lu*), la dotation inhérente au rang social s'évaluait en *na*. Le caractère social de la rizière est d'ailleurs resté si vivace que les révolutionnaires *lao* emploient le terme ສັກດີນາ (*sakdi* : dignité; *na* : rizière) pour désigner les exploiteurs du peuple [1].

P. 39. Nous avons été étonnés de lire que le riz était la culture principale des *meo* et que le maïs n'était pour eux qu'une culture secondaire. Si l'auteur avait lu Condominas [2], il aurait au moins appris que *la base de l'alimentation du meo est plutôt le maïs que le riz* et s'il était allé passer quelques jours dans un village *meo*, il aurait vu la place prépondérante des galettes dans l'alimentation des individus, galettes qui sont exclusivement fabriquées avec du maïs.

Notons cependant que quelques villages *meo* tendent à remplacer la céréale traditionnelle par le riz. Si l'on cherche à savoir pourquoi, on est amené à faire une comparaison entre le revenu moyen des *meo* utilisant de préférence le maïs et de ceux optant pour le riz. Étant donné que ce sont les villages pauvres qui sont restés fidèles au maïs, alors que les villages riches tendent à adopter l'aliment de base du *lao* (le *lao* étant l'individu que l'on envie, que l'on jalouse, mais que l'on copie lorsqu'on en a les moyens), nous émettons l'hypothèse que l'aliment de base a tendance à devenir un test économique du standing de vie du *meo*.

P. 41. J. M. Halpern cite une technique de chasse tirée de Dooley [3] et employée *in Nam Tha Province* (la province s'appelle en réalité Haut-Mékong; Nam-Tha n'en étant que le chef-lieu). Nous avons le regret de signaler à l'auteur que cette technique de chasse n'a *jamais* été utilisée dans la province du Haut-Mékong ni dans le Nord-Laos. Tout au plus, est-elle accidentellement utilisée dans la région de Vang Vien (province de Vientiane).

P. 45. Nous avions été très surpris en découvrant p. 39 que le maïs cultivé par les *meo raised mainly as feed fort he horse and pig*. Nous retrouvons à nouveau que les porcs *are fed on corn*. L'auteur semble oublier que le *meo* a beaucoup trop de peine à assurer sa subsistance pour se permettre de gaspiller du grain en le donnant aux animaux. De plus, s'il avait séjourné chez les *meo* du Nord-Laos, il aurait remarqué que si on lâche les animaux le matin et si on les reconduit à l'étable le soir, on ne leur donne par contre, rien à manger (les bêtes savent d'ailleurs trouver leur nourriture au cours de leur errance diurne). Seuls les chevaux de selle (mais non les chevaux de bât) sont un peu soignés.

P. 45. J. M. Halpern cite le chien *meo* dans son énumération du bétail, mais omet les bœufs et les vaches. Or, chez les *lao* de Vientiane et chez les *'tai lu*, la richesse d'un individu se mesure à l'importance de son troupeau. Non à la qualité des bêtes, mais à leur quantité, ce qui explique l'existence de ces troupeaux de vaches étiques.

---

[1] En siamois, le terme signifie « dignité ».

[2] In *Ethnologie de l'Union française*, éd. Leroi Gouran et Poirier, vol. II, p. 647, PUF, Paris, 1953.

[3] *The Edge of tomorrow*, New York, 1958. Regrettons que l'auteur ait choisi des références chez Dooley qui est connu pour le peu de sérieux de ses sources. D'autres que nous l'ont montré (cf. B. Fall, in *Revue de Politique étrangère*, déc. 1957).

P. 46-49. Traitant du sacrifice, l'auteur n'en dégage pas les aspects économiques essentiels, car il ne fait par exemple, aucune distinction entre le sacrifice *lao* et le sacrifice *kha*. Or, si le sacrifice *lao* a un caractère purement religieux, le caractère religieux du sacrifice *kha* se double d'un caractère alimentaire. Pour les *kha*, les animaux sont sacralisés et ne peuvent être tués et consommés sans danger qu'à cette occasion, aussi sacrifier devient pour eux l'unique moyen de pouvoir manger de la viande, ce qui explique cette débauche de sacrifice que les observateurs mal informés tournent en dérision.

P. 69-74. Lorsqu'il traite du *Lam*, J. M. Halpern est vague et imprécis. Il commence par écrire que le terme *Lam designates the institution as well as the individual carrying out its functions* (p. 69, répété p. 140), alors que *Lam* ne désigne que l'institution, l'individu remplissant la fonction étant le *P'o Lam* (père du *Lam*). Il ne donne pas d'explication sérieuse sur l'institution et présente le *P'o Lam* (qu'il appelle *Lam*) comme n'étant que l'intermédiaire entre les commerçants et le gouvernement d'une part, et les groupes tribaux d'autre part.

En réalité, n'ayant pas vu fonctionner le système dans les Hua Phan, chez les *'tai dam*, chez les *'tai lu*, ou chez les *shan*, n'ayant apparemment lu ni Cupet [1], ni Scott [2], l'auteur ne pouvait comprendre que le *Lam* est un apanage de clientèle donné à un seigneur ou à un notable et qu'il avait été initialement instauré parce que faisant fi des divisions territoriales, il était le seul moyen efficace de contrôler et d'administrer les semi-nomades. L'attribution d'un *Lam* n'entraîne en effet, que des obligations pour son titulaire : celui-ci est responsable de la perception des impôts (dont il est pécunièrement garant), du maintien de l'ordre dans les villages groupés au sein du *Lam* et de l'exécution des décisions officielles [3]. En contrepartie, il est admis que le *P'o Lam* a droit de tirer bénéfice de sa charge (prestations en nature et en service) et c'est ce droit qu'il revendique lorsqu'il se pose en intermédiaire entre les commerçants et son *Lam*, car il faut insister sur ce fait : le caractère économique du *Lam* n'est qu'accessoire.

L'institution est donc tout à fait différente de ce que croit l'auteur. Ceci explique qu'il ait confondu la charge de *P'o Lam* avec la profession d'entremetteur commercial, fonctions à l'opposé l'une de l'autre, mais existant toutes deux au Nord-Laos. Ceci explique aussi qu'il n'ait pas fait une analyse de la charge de *P'o Lam*, qui est une fonction permettant de vivre aux dépens des habitants du *Lam* : de manger les forces de ses enfants du *Lam* (ກິນແຮງລູກ ກ ບ້ານ) comme dit l'adage *lao*, mais qui entraîne aussi pour son titulaire obligation de défendre et de protéger ses « enfants » et obligation de leur venir en aide au cas de disette ou de difficultés. Ceci explique enfin l'absence de toute analyse sur les aspects économiques et sociaux de l'institution.

P. 75. Dans son tableau n° 16, l'auteur mentionne que les charrettes à buffle ne sont utilisées que dans la région de Vientiane. En réalité, une charrette à buffle assez curieuse est utilisée dans toute la région des Sip Son Pan 'Na (Haut-Mékong, Nord-Birmanie, Sud-Yunnan).

Il omet aussi de mentionner parmi les moyens de transport : le bœuf porteur

---

(1) *Voyage au Laos*, in *Mission Pavie*, vol. III, p. 239, Paris, 1901.
(2) *Gazetteer of upper Burma*, I-2, p. 431.
(3) Codes *'tai lu* du *Tiao Fa* de Xieng Kheng (non publiés).

utilisé par les *ho* et le cheval de bât *ho* (il ne mentionne l'utilisation du cheval que par les *meo*).

P. 76-79. Traitant des transports, J.-M. Halpern ne nous apprend rien, alors qu'il eût été si intéressant de donner le revenu moyen des différentes catégories de transporteurs, d'étudier l'organisation des différentes corporations de transporteurs, d'établir une carte des voies d'eau sillonnées par les chaloupes à moteur et par les pirogues, ainsi qu'une carte des pistes caravanières. L'ouvrage eut gagné en intérêt si l'auteur avait montré que les transports par bateaux à moteur sont entièrement contrôlés par les *chinois* qui découragent toute concurrence, mais que ce quasi-monopole est fonction des possibilités de navigation; s'il avait montré que les transports par eau au Nord de Houei Say sur le Mékong et sur les affluents du fleuve, sont aux mains des piroguiers *lao* et *'tai* dont cette activité n'est qu'une source de revenus secondaire; s'il avait montré que les *ho* détiennent un monopole caravanier (transports par chevaux et bœufs porteurs) sur tout le Nord-Laos, hormis la piste reliant Muong Sing à la Birmanie où ils partagent ce monopole avec les *'tai lu* (transports par chevaux); s'il avait montré que propriétaires de chaloupes et piroguiers font uniquement du transport, alors que les caravaniers, en s'appuyant sur les Chinois installés dans les villages importants et en utilisant un système de troc, contrôlent le commerce villageois du Nord-Laos; s'il avait enfin montré le caractère complémentaire des transports par pirogue et par caravane, ce qui eut été facile en expliquant comment l'artisanat luang-prabanais de la poterie et du fer a conquis le marché du Nord-Laos.

P. 105-110. Traitant des problèmes de santé rurale, l'auteur n'a pas saisi qu'il existe en réalité deux sortes de maladies : les maladies à cause pathologique (que soigne le médicastre et qui sont seules suceptibles d'être vaincues par les pratiques médicales modernes) et les maladies à cause magique ou religieuse (qui ne peuvent être soignées que par des pratiques magico-religieuses) (1); ce qui explique le peu de clarté de l'exposé.

Ces quelques remarques, qui sont loin d'être les seules possibles, mais qui sont les plus importantes, ne sont pas une critique systématique du travail de Joel Martin Halpern, dont l'essai reste malgré tout, le seul aperçu économique sur le Nord-Laos. Elles n'ont eu d'autres buts que de montrer l'impossibilité pour le chercheur d'aller au fond des problèmes lorsque la durée de sa mission est trop limitée et de montrer l'extraordinaire pauvreté des sources dans le domaine de l'économie rurale.

Soyons reconnaissants à l'auteur d'avoir attiré l'attention des chercheurs sur ce champ d'action.

Pierre-Bernard Lafont.
Vientiane, août 1959.

(1) Voir notre *Pratiques médicales des 'tai noirs du Laos de l'Ouest* (in *Anthropos*, fasc. 5-6, 1959).

OUVRAGES RÉCENTS SUR LE CAMBODGE

par

Bernard Philippe GROSLIER

Nous avons groupé ici les comptes rendus détaillés de quelques ouvrages récemment publiés (sauf l'un d'entre eux qui remonte à 1955 mais n'a jamais été signalé en France à notre connaissance), et qui intéressent tous les études cambodgiennes. Malgré leurs valeurs fort diverses, on remarquera que venant s'ajouter à quelques publications françaises récentes consacrées surtout à l'archéologie cambodgienne, ils attestent d'un intérêt réel pour ce pays, dont on ne peut que se réjouir.

George B. WALKER. — *Angkor Empire.* — Signet Press, Calcutta, 1955, 14 × 22,5 cm, II + 132 pages, 39 photographies, 4 cartes, Ind., Bibliogr.

Cet ouvrage, fort peu connu en Europe — comme, malheureusement, trop de livres publiés aux Indes — n'est pas dépourvu de mérites. Sous une présentation peu attrayante, et avec en particulier de détestables photographies comme malicieusement choisies parmi les plus mauvaises de la photothèque de l'École française d'Extrême-Orient..., il donne cependant un honnête résumé de l'histoire du Cambodge angkorien. C'est même, en dehors de la grande synthèse de L. P. Briggs — assez technique [1] — le seul volume de langue anglaise à peu près correct sur cette question. Et comme, pour cette raison, il sera probablement lu, nous voudrions ici relever les points qui devraient être révisés dans une seconde édition, car nous souhaiterions volontiers une nouvelle publication de M. Walker, plutôt que de voir tel autre ouvrage récent accaparer indûment le marché [2].



Trois grands chapitres principaux : *Rise, Zenith, Decline,* se répartissent la matière du travail de M. Walker. Sa progression est chronologique, et dans l'ensemble, satisfaisante. Très souvent d'ailleurs, nous le verrons induit en erreur par ses sources, et c'est sans doute sur son choix à cet égard qu'il est le plus critiquable.

P. 2-3. Des travaux récents ont renouvelé la question des premiers voyageurs européens qui virent Angkor.

P. 3. L'École française d'Extrême-Orient n'est pas une « société savante », et ne fut nullement fondée pour « explorer Angkor ». Et la France n'a point demandé en 1907 le retour des provinces occidentales du Cambodge seulement pour récupérer les ruines.

---

[1] L. P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire,* Philadelphie, 1951.
[2] Celui de M. MacDonald dont nous rendons compte ci-dessous.

P. 5. M. Walker n'a pas su résister à la tentation du couplet de rigueur sur les origines des Khmers : « ... They suddenly and mysteriously rose from obscurity, flourished for a few centuries, and then faded to oblivion. It seems they were a mixed people; a western graft on an aboriginal stem... » ! Et plus loin, il veut essayer de préciser, sans plus de succès : « The Mongolian ancestors of the Khmers... entered the area of the Great Lake and the Lower Mekong via the Mun Valley about the fifth century B.C., while their cognates, the Mons, settled around the Lower Menam » (p. 6) [1]. M. Walker ne sera pas mieux informé quand il parlera des « Mois », comme il dit (p. 6-9), ou en voyant dans les cadeaux traditionnellement adressés par les rois cambodgiens aux Sadets (et non les « priest-ruler of the Jarai... »), une survivance de leur antique « vassalité préhistorique... ». Peut-être conviendrait-il également de nuancer le rattachement du khmer au groupe austro-asiatique (p. 14), vivement critiqué ces temps-ci.

Mais surtout, M. Walker a eu le tort de se laisser entraîner par son imagination « anthropologique » devant les portraits figurés des Khmers du temps d'Angkor. C'est, selon lui, un véritable kaléidoscope ! Car, dit-il, les Khmers viennent peut-être d'Asie Centrale, ou d'Iran, puisque les faces du Bayon rappellent fortement les visages... sumériens, ou bien sont « ... very Mongolian, or Negroid, or proto-Malayan... » (p. 21) ! Ce n'est pas tout : les dieux d'Angkor Vat sont, eux, purement « aryens », et « ... often we see a Vishnu or a Khmer king... with features that could have come from Iran... », et encore : « Some of them are recognisably Central Asian and Scythian »; enfin : « some of the warriors are austere, handsome, even Hellenic » (p. 21). Sans hésiter davantage, M. Walker comptera au nombre des aborigènes réduits à l'esclavage par les Khmers, des ... Lolo, ce qui est étendre bien loin vers le Nord l'Empire khmer, ou bien bouleverser l'ethnologie indochinoise (p. 65). En bref, et à l'en croire, le Cambodge aurait été un curieux *melting-pot*. Puis, il concède enfin : « We still do not know who the Khmers were » (p. 24), ce qui est certain, après l'avoir lu.

M. Walker décrit ensuite brièvement les débuts du Fou-nan et du Chen-la. Son information est assez fragmentaire, mais on ne saurait le lui reprocher en tenant compte de la date à laquelle il a composé son ouvrage.

P. 15. Je doute que le « port principal » du Fou-nan ait été Kampot... Si Vyādhapura a été localisée, ce serait plutôt vers Ba Phnom que vers Angkor Borei, qui est, elle, plausiblement identifiée avec Naravaranagara.

P. 17. Je veux bien qu'il y ait eu des influences pallava aux origines de l'art khmer — ce qui reste à montrer — mais je vois mal comment elles auraient pu s'exercer « à travers le Dvāravatī » [2].

P. 21-24. Que viennent faire là ces « influences iraniennes » dans la formation de l'art angkorien ? Elles sont déjà assez douteuses au Fou-nan. En tout cas, rien ne permet d'écrire : « ... it seems highly probable that ethnic and cultural influences extending at least as far back as Persia contributed to (the Khmer) civilisation... »

---

(1) Il est vrai que là, M. Walker cite Alan H. Brodrick, *Little Vehicle*, Londres, 1949, p. 133, qui est un bien pauvre ouvrage.

(2) M. Walker suit un article de M. R. Le May, *India's Contribution to the Culture of South Eastern Asia*, in *Rabindranath Tagore Lecture for 1949*, *Royal Indian and Pakistan Soc.*, Londres, 1949, p. 59, qui est bien inconsistant.

P. 26. « ... Funan fell because Chenla controlled the fish and rice trade of the Tonle Sap and its environs... » [1]. Nous sommes nous-mêmes bien volontiers enclins à l'interprétation économique de certaines phases historiques, mais voyons difficilement comment suivre M. Walker sur ce point.

Lorsque M. Walker passe aux débuts de la civilisation angkorienne proprement dite, certains de ses jugements sont inspirés davantage par son enthousiasme que par les faits connus.

P. 19. Son jugement sur l'originalité de l'architecture khmère est fort pertinent. Cependant, comment soutenir que les escaliers d'Angkor Vat sont « copiés » sur les escaliers d'accès aux huttes sur pilotis..., et les soubassements à moulures horizontales, sur les lits de poutres qui supportaient ces habitations de palafittes ! Il y a là une idée qui n'est jamais venue aux plus farouches « autonomistes » khmérisants... [2].

P. 27. Plutôt que Hanchey, nous préférerions Han Chei.

Çreṣṭhapura peut se trouver sans doute dans le nom d'un district de Bassak, mais ne correspond pas, que nous sachions, à Badon (et non Ba-dom). Bhavapura n'a pas été localisée, mais devrait se rechercher dans le Nord et le Nord-Est du Cambodge actuel — l'ancien Chen La de terre — plutôt que vers Prei Nokor.

P. 28. Le groupe S 1 de Sambor Prei Kuk n'a rien d'une « step pyramid » !

P. 33-34. Les Cambodgiens actuels n'aimeraient sans doute guère que l'on qualifie le grand buddha couché des Kulên, et le buddhapāda voisin, de « Viṣṇu couché », et « d'empreinte du pied de Viṣṇu ».

P. 31. Jayavarman II est monté sur le trône vers 800-802 (et non 790), pour mourir en 850 (et non 854).

Face p. 33 et p. 37. Qualifier de « crématoire » le piédestal, ou cuve (?) qui existe au pied de l'escalier oriental de Prè Rup, semble quelque peu hardi.

P. 33 et suiv. Il est incompréhensible que M. Walter ne dise point un mot, ne cite pas même le nom d'Indravarman.

P. 35. En parlant des 800 « lacs artificiels » aménagés par Yaçovarman, M. Walker ne fait évidemment que suivre Victor Goloubew [3]. Il lui était difficile de savoir que ce dernier a généreusement compté comme « étang artificiel » et attribué à Yaçovarman, la moindre marre à buffle située dans un rayon de deux kilomètres du Bakheng. Dire aussi que, en plus de Bakheng, du Phnom Bok et du Phnom Krom, Yaçovarman « ... crowned nearly every hill in the vicinity of his capital with a temple », c'est attribuer à ce roi plus qu'il n'a fait, au pays de Siemréap plus de sommets qu'il n'en compte.

P. 37. Baksei Chamkrong est plutôt de 921 que de 947. Koh Ker est en fait à 100 kilomètres à vol d'oiseau au Nord-Est d'Angkor. Il paraît curieux de citer,

---

[1] M. Walker renvoie, pour ce détail, à A.-H. Brodrick, *op. cit.*, p. 12, ce qui permettra de situer ce dernier auteur.

[2] M. Walker a suivi, sur ce point, des idées plus qu'approximatives de M. Kalidas Nag, *India and the Pacific World*, Calcutta, 1941, p. 118.

[3] D'après L. P. Briggs, *op. cit.*, p. 109.

parmi les fondations du style de Koh Ker, Prè Rup et le Mebon oriental, qui marquent le retour à Angkor et une phase de transition; Leak Neang, qui n'est qu'un des pavillons d'accès dépendant de Prè Rup; et Banteay Pi Chan, insignifiant, alors que l'on omet d'autres monuments de beaucoup plus significatifs.

P. 38. Banteay Srei était le temple de Tribhuvanamaheçvara à Īçvarapura et non « ... connu sous le nom d'Ishvarapura ». Il fut construit sur l'ordre de Yajñavarāha sous (*et non* par) Rajendravarman, puis complété sous (*et non* par), Jayavarman V.

P. 40. Que Sūryavarman Ier ait été, avec Jayavarman VII, l'un des « deux plus grands rois du Cambodge » se discuterait, pour autant que ce genre de jugement ait un sens.

P. 41. Pourquoi serait-ce Sūryavarman Ier qui aurait « introduit l'usage de dorer les tours », et comment savons-nous que cela n'était point pratiqué avant lui ?

P. 41 et suiv. On regrettera là encore le silence de M. Walker sur Rājendravarman.

***

Avec son second chapitre consacré au zénith d'Angkor, M. Walker est souvent plus sûr, car aussi bien les sources sont également meilleures pour cette période. Quelques détails demanderaient pourtant à être revus :

P. 42. Heureusement, M. Walker se trompe quand il affirme que les reliefs du Baphuon sont aujourd'hui « détruits ».

P. 44. « Authorities have not quite decided whether Angkor Vat was meant to be a temple, a palace, a tomb or a mausoleum. One savant more romantic than the rest even suggests it might have been a harem, designed to accommodate the ravishing beauties of the Khmer royal household. » Voici, en effet, un « savant » bien romantique. Et comme je suppose que M. Walker fait ainsi allusion au général de Beylié [1], j'essaierais désormais de me représenter cet austère soldat sous des dehors plus frivoles que je ne le faisais jusqu'ici d'après ceux qui l'ont connu.

P. 45. Si Angkor Vat a bien été reconsacré au bouddhisme, ce fut longtemps après et non point par Jayavarman VII — même si l'on admet une présomption en faveur de cette thèse du fait des deux Lokeçvara du style du Bayon érigés dans le gopuram occidental du temple.

Face p. 53 et p. 57. La scène illustrée ici et supposée représenter une femme faisant un grand battement montre en réalité deux danseurs acrobatiques.

P. 58. *mokot*, et non *mkot*.

P. 61. On sait que Jayavarman VII n'est pas mort en 1201, mais vivait toujours en 1218.

P. 62. Nous sommes curieux de savoir d'où viennent ces précisions sur les travaux de Jayavarman VII, censé avoir « reconstruit Angkor Thom » avec

---

[1] M. Walker renvoie à L. P. Briggs, *op. cit.*, p. 202, mais il a dû mal comprendre la citation faite par cet auteur des hypothèses plus que vieillies du général de Beylié.

un tiers de million d'hommes, et le revenu de dix ans de 13.500 villages ?[1].

P. 63. Les Prasat Suor Prat ne sont certainement pas de Jayavarman VII (erreur reprise p. 117). *Lire* Ta Prohm Kel, *et non* Kei. Banteay Chhmar n'est certainement pas le « temple funéraire » de Jayavarman VII, mais fut érigé très probablement par ce roi à la mémoire de son fils, Çrīndrakumāra, et des quatre compagnons d'armes, héros de la lutte contre le « Rāhu ».

P. 64. Je doute que B. Chhmar soit « par sa masse le plus grand temple du monde ».

P. 67. Angkor Thom n'est pas une « corruption de Nagara Dham » ! mais la prononciation de cette graphie du cambodgien moderne. Que la ville ait compté, à son apogée, un million d'habitants « à l'intérieur de ses murs », me semble quelque peu problématique, ne serait-ce que parce que cela suppose une densité de 62.500 habitants au kilomètre carré...

P. 67. « Marco Paulo... paused to visit Angkor in 1291. » Voilà qui surprendra, et intéressera sans doute les infatigables commentateurs de l'inlassable voyageur[2].

P. 70-71. Que le Roi lépreux soit Yaçovarman, ou Kubera, ou Çiva Mahāyogi... on aimerait connaître les « autorités » responsables de ces identifications, selon M. Walker. Et quand il ajoute la plus vraisemblable : Yama, il semble avoir bien mal lu M. G. Cœdès, puisqu'il croit que ce dernier a pris les « moustaches retroussées » de la statue pour les « crocs démoniaques qui existent bien », !

P. 72. J'essaye en vain d'imaginer, comme le fait M. Walker, les Khmers « sentant venir » la fin, et construisant en hâte devant les reliefs de la Terrasse du Roi lépreux un nouveau mur, afin de dissimuler et de préserver des envahisseurs les « adorables » princesses du mur intérieur...

P. 78. A propos du Preah Khan d'Angkor, pourquoi « supposed to have been built by Jayavarman VII » ? Que l'on y ait gardé jadis le « Glaive sacré » n'est qu'une hypothèse, fondée bien faiblement sur le nom actuel.

P. 81-82. A propos du Bayon, ce passage surprendra pour le moins : « Yet there is a logical arrangement of its main features, and the vestibules, corridors, chambers and galleries are all intricately and pleasingly interrelated ». Et encore « ... at the time (?) of the bas-reliefs the Bayon, originally a Buddhist temple, had been converted into a Shaivite shrine ».

P. 84. Bakong a été fondé en 881, et non en 880.

P. 84 et face p. 90. Comment peut-on parler de Bakong comme d'un « brick-temple » ?

Dans ses conclusions générales sur l'art khmer, M. Walker, trop souvent, se lance un peu à la légère. Ainsi :

---

[1] M. Walker suit ici Lewis Norman, *A Dragon apparent*, Londres, 1951, p. 225 ; fâcheux exemple de « journalisme » au pire sens du terme. Il y a là, probablement, une fausse réminiscence de la stèle de Preah Khan.

[2] M. Walker, encore une fois, suit pour ce détail, A. H. Brodrick, *op. cit.*, p. 156.

P. 85. « Seemingly, the art of the Khmers has no discernible origins, no sources in any art form except the superficial origins that can be traced to Malaya, Oceania, India, Java, Assyria, Sumeria, Egypt, Persia... the names can be extended to form an impressive list. Like Jayavarman II it was « a great lotus which has no stem » [1]!

Puis, retraçant le traditionnel tableau de la « Vie quotidienne à Angkor », il ajoute malencontreusement quelques erreurs :

P. 90. Le Phimeanakas « dédié à Vishnu » ?

P. 97. Le bouddha d'émeraude du Vat Prah Kèo de Bangkok ne vient certainement point d'Angkor !

On regrettera surtout de lire p. 99 : « With the coming of the French and, in their wake, the tourists, another outbreak of pilfering occured in Cambodia. Tons of material were systematically looted and carted off for private collections and public museums to Saigon, Hanoi, Phnom Penh and most of all to France ». Et encore p. 100 : « Wind and rain, and the tropical fury of the midsummer sun, and the relentless pressure of a myriad probing roots have perhaps done less irremediable damage to Angkor than enthusiastic collectors, loving savants and overfond admirers of art who have subjected the Khmer masterpieces to barbarous mutilations. » Sans vouloir entreprendre un plaidoyer *pro domo,* que nous n'avons pas à présenter, il est assez curieux de voir avancer des affirmations aussi manifestement dénuées de fondement, Angkor ayant été probablement le site le mieux préservé d'Asie.

Plus loin, M. Walker esquisse brièvement — et bien maladroitement — la fin de l'empire angkorien, et son information se ressent fâcheusement de sa hâte. Par exemple, p. 107, je ne sache point qu'Ang Chan ait été « selon toute vraisemblance » de sang annamite!

L'ouvrage est complété (p. 115-118) par une liste des rois khmers, où l'on retrouvera bien des erreurs déjà signalées dans le texte, plus quelques autres, ainsi :

P. 117. C'est Udayādityavarman II qui est le fondateur du Mebon occidental, et non son frère cadet Harṣavarman III; et c'est au nom de Jayavarman VI que sont associées les premières références à Phimai.

P. 118. Toute la séquence concernant l'histoire moderne est entièrement fausse, et les noms de rois comme les dates, tristement déformés.

P. 120. *Lire* Claeys, *et non :* Clayes.

Enfin, M. Walker donne (p. 119-125) une bibliographie qui ne comprend que les ouvrages de langue anglaise. Ce parti se conçoit, mais le choix est inexistant, et le pire est cité pêle-mêle avec le meilleur. M. Walker risque ainsi d'induire en erreur un lecteur non prévenu; il atteste lui-même trop souvent le fâcheux résultat de lectures inconsidérées.

On le voit, la liste des critiques que l'on peut adresser à M. Walker est assez

---

[1] En fait, le texte exact est : « ... dans cette race parfaitement pure de rois, grand lotus qui n'avait plus de tiges, il surgit comme une floraison nouvelle »; Barth et Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du... Cambodge,* Paris, 1898, p. 344-345.

longue, souvent accusatrice. Malgré tout, répétons-le, l'ensemble de son travail reste honorable pour un amateur, et par comparaison, encore préférable à tous ceux auquel il a succédé. Il est en tout cas écrit avec un enthousiasme qui ne peut que nous être sympathique. Et, parfois, M. Walker a des comparaisons littéraires heureuses. Ainsi (p. 15), à propos des noms royaux en *- *varman*, il rappelle la formule biblique : « The Lord is my shield » (*Psaumes*, XXVIII-7). Ou encore, soulignant le rôle de l'eau dans la civilisation khmère, il cite ces deux jolis vers de R. Brooke (p. 76) :

« And sure the reverent eye must see
A purpose in Liquidity. »

The Right Honourable Malcolm MacDONALD. — *Angkor.* — Photographies de Loke Wan Tho et de l'auteur. — Jonathan Cape, Londres, 1958. — 17 × 24 cm; x + 158 pages, 1 frontispice, 111 photographies, 1 carte, Ind.

Homme d'État éminent, le Très Honorable Malcolm MacDonald a fait de sa vie, chargée d'expériences souvent exceptionnelles, une riche moisson d'observations qu'il a toujours su transcrire avec une plume entraînante. Participant depuis plus de deux décades aux affaires d'Asie, il veut encore tout connaître de ce monde, présent et passé. Ses ouvrages, consacrés à ce double aspect de son activité, ont reçu un accueil également nuancé des spécialistes des multiples sujets dont il a ainsi traité. En général enthousiastes pour son style et son génie de conteur, sa chaude sympathie humaine, les critiques ont dû également constater que les lourdes charges de M. MacDonald ne lui laissaient pas toujours le loisir de s'informer à bon escient. Je me trouve, malheureusement, dans la même situation délicate. J'ai eu le plaisir de rencontrer M. MacDonald, l'honneur d'apprécier son hospitalité. Je sais son amour pour Angkor. Pourtant, je ne puis m'empêcher de devoir faire des réserves sérieuses sur son dernier travail, d'autant plus que celui-ci, largement diffusé, sera bientôt dans toutes les mains anglo-saxonnes. Jadis, Louis Finot trancha un dilemme un peu semblable en exécutant, dans ce *Bulletin*, le piètre volume commis sur l'Indochine française par le proconsul d'alors. Et il le paya sous forme de coupures féroces dans le budget de l'E.F.E.O. Avec quelque hypocrisie, je vais essayer de sacrifier et à l'amitié respectueuse que je porte à M. Malcolm MacDonald, et aux exigences de la critique, en examinant son ouvrage dans ces mêmes colonnes que je sais fort bien ne devoir jamais être consultées par lui, ni par la majorité des lecteurs qui le suivent...

*
* *

D'une façon générale, si l'ouvrage est présenté de façon agréable, les planches sont très médiocrement tirées et les photographies elles-mêmes quelconques, en tout cas indignes de l'objectif de M. Loke Wan Tho, qui peut mieux faire. En particulier, pourquoi donner (photos 16 et 18) cette hideuse pagode moderne qui défigure Bakong? Signalons encore à ce propos quelques petites erreurs. La photo 12 ne montre pas une apsaras de Preah Kô, mais une figure du Preah Khan d'Angkor (gopuram IV Ouest, face Ouest), que son style aurait dû faire reconnaître. La photo 15 ne représente pas « Siva et ses épouses », mais le groupe d'Umāgaṅgāpatīçvara de Bakong, soit en réalité Indravarman-Īçvaraloka et ses épouses. Photo 48, lire Preah Palilay, et non : Pulilay.

* * *

M. MacDonald consacre son premier chapitre au « Roi des Khmers », c'est-à-dire à S.A.R. le Prince Norodom Sihanouk, qui régnait lors des premières visites de l'auteur au Cambodge. C'est un fort bon compte rendu de journaliste (nous avons même droit au détail du menu offert au britannique visiteur), avec quelques jugements un peu superficiels et les erreurs qui résultent toujours de ces prises de contact hâtives. Ainsi, p. 14, parlant de la formation du peuple khmer, M. MacDonald écrit « ... amongst them were many Annamites and Cochin-Chinese — Vietnamese as they are now called — ... ». Je ne suis pas trop sûr que l'auteur ait réellement voulu nuancer entre Tonkinois, Annamites et Cochinchinois, et me demande alors si sa connaissance de l'anthropologie indochinoise ne pêche pas quelque peu, surtout en lisant plus loin : « The Khmers provided an element of Indian stock and the Vietnamese a strain of Chinese in the mixture of peoples inhabiting... Indo-China »? Il est trop facile (p. 20) de trouver le salut que les Cambodgiens réservent à leur roi, « imbelievably servile », et de parler à ce propos « d'adulation ». C'est méconnaître le caractère divin que revêt la personne royale aux yeux de son peuple. Or, nous trouvons très normal de nous agenouiller devant nos dieux. P. 26, « *sampot* (or trouser) », n'est pas des plus juste. Le terme signifie simplement « étoffe », et cette pièce peut être drapée de différentes façons, en particulier retroussée entre les jambes pour donner l'illusion d'une culotte bouffante.

Après ce chapitre initial, l'auteur va consacrer les trois suivants aux anciens Cambodgiens, puis revenir aux temps modernes avec le chapitre 5 où il formule son jugement (fort bon, selon nous) sur le pays actuel (regrettons seulement p. 155 : « King Samarit », pour S. M. Suramarit). J'avoue être un peu étonné de ce parti pour un ouvrage présenté comme une histoire d'Angkor. Le lecteur verra sa confiance surprise en trouvant ainsi plus de quarante pages en dehors du sujet. Ou alors, il fallait traiter du Cambodge contemporain, mais le dire. M. MacDonald y aurait sans doute excellé, comme le donnent à croire ses autres ouvrages, et ces deux chapitres. Il aurait pu s'y montrer original, puisque traitant de son domaine. Il aurait évité les trop nombreuses erreurs que nous allons rapidement signaler.

* * *

Avec le chapitre 2, donc, M. MacDonald aborde l'histoire des Khmers que, bien entendu, il résume de seconde (voire de troisième) main.

P. 37. « The Funanese were a less creative race than the Khmers, who at the time lived further north ». J'avoue être bien embarrassé pour distinguer entre Khmers et Founanais. Et c'est surtout parce que M. MacDonald ignore leur histoire et la nature de leurs édifices, qu'il trouve ces derniers « moins créateurs ».

P. 37, n. 1. « The suffix 'varman'... derived from an Indian title, it can be translated as 'protector' ». Bien entendu, *varman* : « enveloppe, cuirasse », prend en composé la valeur de « protégé par ».

P. 39. M. MacDonald traduit ici [1] les données de Ma Touan-lin sur le Founan.

---

[1] Peut-être directement d'après d'Hervey de Saint-Denys, trad. de Ma Touan-lin, *Ethnographie des Peuples étrangers à la Chine; méridionaux*, p. 477-481 ; mais plus probablement d'après G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948, p. 128-131, ou surtout L. P. Briggs, *The Ancient Khmer Empire*, Philadelphie, 1951, p. 49, 50, qui contient déjà les erreurs que nous allons relever.

Mais il traduit mal. Par exemple (c'est moi qui souligne) : « ...The kingdom contains *more* than thirty... cities... », pour « le royaume renferme *encore* (en plus de la capitale) *trente* villes »; « ...each peopled with *many thousands* of houses... », pour « ...chacune peuplées de *plusieurs* milliers de familles... »; « The king... sits on a bed made of *five pieces of sandalwood*... », pour « ...un lit fait des cinq espèces de bois de senteur... » [1]; « ...whose columns are of *inlaid* wood... », pour « ...dont les colonnes sont en *bois veiné*... »; « The king wears a girdle of... cotton... which falls *to his knees*... », pour « ...une ceinture de coton... qui lui tombe *jusqu'aux pieds*... » Sans doute ces détails sont-ils minimes, mais ils n'inspirent guère de confiance dans la sûreté d'information d'un auteur.

P. 40. Dire que le décor de l'art pré-angkorien se compose de « ...floral groups or figures of monsters and deities », est bien banal et fort approximatif.

P. 41. Çailendra, et non « Saliendra ».

P. 41-44. La fameuse histoire du roi de Zâbag faisant couper la tête du roi du Cambodge doit être interprétée avec prudence. Et il est en tout cas impossible de l'adopter telle quelle, puis de l'attribuer comme le fait M. MacDonald au « successeur » de Jayavarman Ier, qui n'est pas encore identifié.

P. 45. M. MacDonald a le mérite d'apporter sa contribution, originale, à l'histoire de Jayavarman II en supposant que ce roi changea sans cesse de capitale, hanté qu'il était par le souvenir de la chute facile de celle de son prédécesseur sous les coups du roi de Zâbag... Enfin, parvenu à sa « fortress-capital » (!) des Kulên, Jayavarman se sentit rassuré. Parmi ces capitales, M. MacDonald oublie d'ailleurs Kuṭi; et il portera la responsabilité de situer Indrapura « dans une île non loin de Phnom Penh, ou à Banteay Prei Nokor ». Enfin, il me semble tout de même abusif de comparer l'institution du culte du devarāja avec la Déclaration d'indépendance des États-Unis d'Amérique!

P. 47. Le royaume de Jayavarman II a dû être, en réalité, beaucoup plus modeste que ne l'ont clamé les panégyristes postérieurs. En tout cas, on peut affirmer que les frontières du Cambodge ne furent point alors, comme le voudrait M. MacDonald : « ...almost as wide as they ever became, and it is safe to assume that much of this growth occurred during his (Jayavarman II) reign ». De plus nous n'avons aucun texte de ce roi, et tout ce que nous en savons se trouve dans les inscriptions postérieures, ce qu'ignore M. MacDonald : « ...few contemporary records of Jayavarman's reign have been unearthed and later inscriptions do not relate in detail the manners or extent of the expansion of his rule ». Pourtant, un bon connaisseur a loué le « certain luxe de détails » de la stèle de Sdok Kak Thom [2].

P. 47. M. MacDonald aurait dû signaler que Jayavarman II *revint* finalement à Roluos. Il ne semble d'ailleurs point distinguer très exactement entre les différentes campagnes de constructions royales dans cette région.

P. 48. Il est absolument inadmissible d'oublier totalement Indravarman, d'autant plus que par ailleurs, M. MacDonald cite et décrit Bakong et Preah Kô.

---

[1] G. Cœdès, *op. cit.*, *addenda*, p. 459-460, donne une traduction inédite par P. Pelliot, des sources de Ma Touan-lin; et pour ce détail, le texte le plus ancien porte simplement « ... aux cinq parfums... ».

[2] G. Cœdès, *op. cit.*, p. 168.

P. 48-49. L'exposé des hésitations des historiens modernes à propos de Yaçodharapura est trop facilement romancé et fort inexact; en particulier, on n'a jamais attribué Angkor Vat à Yaçovarman.

P. 49. M. MacDonald reprend ici les fameux « 800 lacs artificiels » aménagés par Yaçovarman « ...within the municipal precincts » [1].

P. 50. A propos de Yaçodharapura, je ne comprend guère ce jugement : « The size of his achievment was to some extent deceptive, for not all the area of the city was filled with streets and buildings. Much of it was laid out in modest hamlets scattered amongst rice-fields ». Je crains que M. MacDonald ne se soit fait une conception assez fausse de la « cité » khmère.

P. 51. Le temple-montagne de Rājendravarman est Prè Rup, et non un « pré-Phimeanakas », que rien actuellement ne permet d'imaginer. Il est également plus que douteux que ce roi ait fondé sa capitale sur la partie septentrionale de Yaçodharapura, autour de ce « pré-Phimeanakas ».

P. 52-53. Que la famille maternelle de Sūryavarman Ier soit ou non celle d'Indravarman est un fait impossible à vérifier actuellement, mais M. MacDonald n'est pas pour cela autorisé à voir là « ...a tale which could scarcely bear examination ».

P. 52. Comment savoir si Sūryavarman Ier « ...landed with an army from Malaya »? Qu'il ait été un prince d'origine (géographiquement parlant) malaise, la titulature employée par lui permet de le supposer. Mais il apparaît au Cambodge venant de l'Est du territoire, et c'est tout ce que nous savons.

P. 54. Rien ne permet de dire que Sūryavarman a « créé » le système d'irrigation d'Angkor Thom. Ce n'est pas lui (erreur répétée p. 98-99) qui a fait aménager le Baray occidental, mais Udayādityavarman II.

P. 54. Je cherche en vain à comprendre ce que M. MacDonald avance, toujours à propos de Sūryavarman Ier : « There seems good evidence that he and some of the foreigners who had followed in the wake of his victorious invasion of Kambuja provided a valuable new stimulus to architectural creativeness »?

P. 54 (et p. 99). Le Baphuon n'est point, par sa masse, le « deuxième temple montagne après le Bayon ». Angkor Vat est plus important que le Bayon, et Ta Kèo pratiquement équivalent au Baphuon. Lire Harṣavarman III, et non Harcharvaman.

P. 55. Il est possible que les scènes de combat épiques qui illustrent les galeries d'Angkor Vat soient des allusions aux victoires de Sūryavarman II, mais rien ne l'atteste.

Angkor Vat n'est pas « contemporain » de Notre-Dame de Paris mais antérieur de près de cinquante ans. Cette fausse chronologie est reprise p. 101, et M. MacDonald y ajoute Lincoln, également postérieur.

Nous ne savons pas où fut la capitale de ce roi, en particulier s'il résida à

---

[1] Voir plus haut, p. 198, notre compte rendu de G. B. Walker, *Angkor Empire*, Calcutta, 1955, *sub pag.* 35, où je montre le peu de fondé de cette assertion. A plus d'une reprise, d'ailleurs — et nous en reverrons des exemples — je soupçonne M. MacDonald d'avoir utilisé Walker, sans que cela ressorte nettement de ses références. Il a eu tort, car il aurait ainsi évité de se voir imputer les erreurs qu'il n'a peut-être que recopiées.

Yaçodharapura (encore aurait-il fallu préciser Yaçodharapura II, que M. MacDonald semble choisir, puisqu'il dit qu'Angkor Vat était à l'extérieur de la capitale de Sūryavarman II, ce qui élimine donc la Yaçodharapura I de Yaçovarman).

P. 56. La succession de Sūryavarman II telle que la présente M. MacDonald est entièrement fantaisiste, et en particulier la « renonciation volontaire » au trône de Jayavarman VII, à la mort de son père. En fait Dharaṇīndravarman mourut à une date non précisée, et sans que l'on sache exactement pourquoi Yaçovarman II lui succéda. Ce dernier mourut vers 1165 sous les coups de l'usurpateur Tribhuvanādityavarman (et non : Tribhuvananditvavarman). Lors de ces événements, Jayavarman VII faisait campagne au Vijaya, et ne semble pas avoir été en mesure de revenir à temps pour faire valoir ses droits.

P. 58. Que Jayavarman VII a fait construire le Preah Khan d'Angkor « ... sur le site de sa victoire contre les Chams » et comme « ...résidence temporaire cependant que l'on reconstruisait Angkor Thom » n'est qu'une hypothèse. En fait, Jayavarman VII consacra en 1191 le temple de Jayaçrī (Preah Khan), destiné à contenir la statue de son père déifié sous les traits de Lokeçvara et sous le nom posthume de Jayavarmeçvara. Quant au Sras Srang, seul le débarcadère occidental est du style du Bayon; mais il se pourrait que le réservoir ait été aménagé à une date antérieure.

P. 60. On ne saurait attribuer à la seule mégalomanie de Jayavarman VII la ruine de l'empire khmer. Le problème est infiniment plus complexe.

P. 60. Ce n'est bien entendu pas l'avance mongole qui poussa les Thai vers le Sud, et en particulier Sukhôthai était le siège d'un royaume thai depuis 1220 environ, avec Indrāditya.

P. 61. Les théories de M. MacDonald sur les effets du bouddhisme theravāda sous Jayavarman VII sont des plus discutables.

P. 62 et 77. Angkor a probablement été prise par les Thai au moins deux fois avant 1430.

P. 64. On doutera sur tous les points du jugement final porté par M. MacDonald sur les Khmers : « They paid taxes, gave their labour, and were conscripted to build mausoleums for splendid kings, to maintain in luxury hordes of ecclesiastics, and to perform services for rapacious gods. The religion which they were forced to acknowledge never really commanded their deep spiritual allegiance... » [1].

*
* *

M. MacDonald consacre son troisième chapitre à la vie des Khmers, c'est-à-dire qu'il y démarque Tcheou Ta-kouan. Il fait également appel aux documents figurés, mais rarement avec bonheur.

P. 71. Ce ne sont pas des Chinois, mais bien des Khmers qui font la cuisine en plein air sur le relief cité du Bayon (galerie extérieure, côté Sud, moitié Est).

---

[1] *Contra*, je me permets de renvoyer à mon travail, destiné précisément au même genre de public que celui auquel s'adresse M. MacDonald, *Angkor. Hommes et Pierres*, Paris, 1956.

Sur quel panneau du Bayon M. MacDonald a-t-il vu des « paysans plantant le paddy », et encore (p. 72) « des esclaves extrayant les pierres des carrières ou cuisant des briques »? « Le crocodile coupant en deux un malheureux baigneur » (p. 71) est en train de dévorer une des victimes du combat naval contre les Chams.

P. 74. Bien entendu le Glaive sacré actuel du Cambodge n'est pas celui utilisé du temps d'Angkor, mais une œuvre moderne du XVIIIe siècle [1].

P. 75. « ...Chams, whose rather more Mongolian countenances... »?



Avec le chapitre 4, M. MacDonald passe à la ruine des Khmers, mais surtout à l'exposé de leur art. C'est là qu'il aurait pu le mieux compenser son inexpérience d'historien par son goût d'amateur éclairé. Malheureusement, son enthousiasme l'a encore davantage desservi.

P. 76-79. Toute l'histoire de la redécouverte d'Angkor est fausse ou dépassée par des recherches récentes.

P. 83. Il faudrait en fait inverser complètement ce jugement de M. MacDonald : « ...even the largest palaces were built of wood, partly perhaps because of shortage of other handy material, but probably also because Khmer builders never discovered the secret of the true arch ».

P. 85. Dans les édifices en brique, l'ensemble de la porte est en grès, exceptionnellement en latérite.

P. 87. L'attribution d'Ak Yum à Jayavarman II n'est qu'une hypothèse.

P. 88. S'il est vrai que Bakong est « ...more imposing in size and style than any earlier Khmer buildings », c'est faux pour Preah Kô et Lolei (et non : Loley). M. MacDonald ne connaît pas Sambor Prei Kuk, par exemple. D'ailleurs il passe entièrement sous silence l'art pré-angkorien.

P. 90. Cette ignorance se retrouve trop souvent : « ...other innovations appeared in... Roluos... such as the *gopura*..., a serie of concentric enclosures..., and libraries... ».

P. 91. Rien ne permet de dire que le Bakheng fut la « tombe » de Yaçovarman.

P. 91. Sur quoi repose ce jugement sommaire, et faux, à propos du Mebon oriental, et surtout de Prè Rup — une des plus belles compositions architecturales khmères — : « ...though some of their detail is fine, they are ponderous and rather uninspired... »?

P. 93. En quoi Banteay Srei marque-t-il : « ...both a revolution in building and a transition in architecture... »? Certes « ... the lofty mass of a pyramid temple is absent here... »! M. MacDonald n'aurait-il rien saisi de la différence entre le temple-montagne et le sanctuaire de divinité particulière ou locale? C'est ce qu'il laisse paraître encore p. 95-96 : « ...abandoning the contemporary taste

---

[1] Voir S. E. Thiounn, *Prah Khan, Arts et Archéologie khmèrs*, 1921-1922, vol. I, fac. 1, p. 59.

for pyramid temples, its buildings were dispersed over the ground in a well-planned system of shrines, libraries, courtyards, galleries and moat. It was to be a combination, later, of this spacious design with the traditional pyramid temple as its apex that would ultimately produced the finest of Khmer creations ». Il est à craindre que M. MacDonald ait confondu dans le temps les diverses catégories d'architecture, et il donne ainsi une explication absolument fausse de l'évolution la plus importante de l'art khmer, tant du point de vue de l'esthétique que de celui des idées.

P. 96. En quoi le Phimeanakas est-il « ...the most debated monument in Angkor »? et p. 97, rejettant la localisation du Palais royal autour de ce sanctuaire, selon Tcheou Ta-kouan, M. MacDonald ajoute : « ...it seems a pity to disbelieve this pleasing tale, to shatter such a romantic illusion. But the Phimeanakas was never a palace »; p. 121, M. MacDonald nous révélera enfin l'identité de ce monument tant discuté : « it is an imperial tomb »! Qu'il se rassure : je puis lui confirmer que le Palais royal était bien situé alentour le Phimeanakas, qui était le sanctuaire palatin, et M. MacDonald n'aura ainsi ébranlé aucune illusion romantique.

P. 98. Je crois Sir Osbert Sitwell assez poète pour ne pas avoir pris au sérieux sa charmante théorie sur l'origine d'Angkor « porté sur les ailes bleues des martins-pêcheurs ».

P. 99. Aucun « savant », que je sache, n'a supposé le Baphuon surmonté « d'un pinacle en bois doré et sculpté ». On a proposé plus vraisemblablement d'expliquer la description de Tcheou Ta-kouan par un revêtement de bronze doré. Ce monument n'est point le « premier élevé au sommet d'une colline artificielle » (redit p. 121). On a, semble-t-il, utilisé une légère éminence naturelle, qui a été ceinturée par le temple et utilisée comme amorce de remblai intérieur. Mais, en fait, la base du Baphuon était même à l'origine légèrement en contrebas du sol de cette époque, partie de sa hauteur ayant été gagnée par le creusement des fossés de ceinture, qui fournirent aussi le complément de remblai intérieur.

P. 100. Le bas-relief n'a pas été « inventé » à l'époque du Baphuon. M. MacDonald a pourtant visité Bakong.

P. 100-101. *Lire* Preah Palilay (*et non :* Pulilay) — qui n'est d'ailleurs pas exactement du style du Baphuon ! — *Lire* également Chau Say Tevoda (*et non :* Chansay) ; Beng Mealea (*et non :* Mealear). Bien entendu, ces fausses graphies se retrouvent à l'index.

P. 101. Que Banteay Samrè soit « ...still remarkably well preserved... » est bien exact... grâce à la remarquable reconstruction de M. Maurice Glaize.

P. 102. Pourquoi Angkor Vat est-il « ...the largest religious building ever constructed by man... »? De nombreux autres monuments dans le monde passent avant, si tant est que l'art se juge au poids. M. MacDonald confond par ailleurs, le terre-plein — et sa balustrade — sur lequel s'élève le sanctuaire, avec un « ...low wall and a smaller inner enclosure... » De même, le fossé extérieur du temple est loin d'être un « carré presque parfait »!

P. 105. Où trouve-t-on, parmi les reliefs d'Angkor Vat, « ... un combat contre les Chams... »?

P. 107. M. MacDonald, à propos d'Angkor Vat, reprend les soi-disant « identifications proposées par les savants » : palais, harem, etc. Je soupçonne là aussi un démarquage de M. G. Walker [1]. C'est ainsi que s'établissent les confabulations, à coup de citation d'aspect fort impressionnant, mais parfaitement fausses, ou tirées de sources plus qu'inexactes.

P. 119. On retrouve ici à propos de Preah Khan une étymologie supplémentaire : Preah Khan : « Fortunate City of Victory »...., qui est en fait la traduction du nom ancien : nagara Jayaçrī.

P. 116-117. Oui, certes, Preah Khan, Banteay Kdei, Ta Prohm sont différents d'Angkor Vat... puisqu'ils ne sont pas des temples-montagnes! On retrouve là l'erreur fondamentale de M. MacDonald, que nous avons dégagée, et qui est assez évidente à la façon dont il insiste : « ...the collections of buildings ...are spread more or less on ground level, reverting somewhat to the manner of Banteai Srei... »! Quant à dire que Jayavarman VII étant bouddhiste « ...the Hindu mythology meant little to him... », c'est oublier la symbolique monumentale qui prend un tel essort sous ce roi que je soupçonne parfois un véritable « retour aux sources indiennes ».

P. 117. M. MacDonald semble amoureux du style du Bayon, ce qui est son droit. Mais il formule à partir de ce point de vue des jugements surprenants « ...The architecture had become more precious, more ornate than that of Angkor Vat... Most of the sculptures are in pleasant, refined style... » et encore p. 118 : « ...much of the detail is exquisite. Individual buildings have fine distinction... »!

P. 120. Angkor Thom a quatre kilomètres de côté, et non 8 miles. Il n'y avait certainement point de crocodiles, pour la « défense », dans ses douves, qui faisaient partie du système d'irrigation-navigation d'Angkor... M. MacDonald confond avec les cités du Fou-nan.

P. 122. Toujours à propos d'Angkor Thom, M. MacDonald parle des « ...main streets of the city, with vistas and avenues, statues, pools and fountains... ». C'est exactement la description de G. Q. de San Antonio au... XVIe siècle — et celui-ci avait quelques excuses pour se tromper ainsi...

P. 128. M. Henri Marchal n'a pas « découvert » Banteay Srei, mais en assura la reconstruction.

*
* *

Il faut donc bien reconnaître que le travail de M. Malcolm MacDonald se ressent par trop fâcheusement d'une information très incomplète et hâtivement réunie; quant à son amour de l'art khmer, qui est indéniable, il lui a fait trop souvent projeter ses sentiments personnels sur les faits, qui ne s'en accommodent guère. Comme nous le disions en liminaire, on ne peut que regretter le livre de souvenirs qu'aurait certainement tourné à la perfection cette fascinante personnalité, quand on doit juger sévèrement le médiocre travail historique qu'elle a cru pouvoir produire.

---

[1] Voir plus haut, p. 194, notre compte rendu de G. Walker.

Martin F. Herz. — *A Short History of Cambodia.* — Atlantic Books, Londres, 1958. — 14 × 22 cm, 141 pages, Ind., 1 ca en papier de garde.

Diplomate des États-Unis d'Amérique ayant séjourné deux ans au Cambodge, M. Herz s'est autorisé de cette expérience pour écrire une « brève histoire » du pays, précisant en sous-titre : « From the days of Angkor to the Present ». Et c'est bien là son propos puisqu'il insiste plus loin : « The road from the halcyon days of Angkor to the present is the one that I have tried to trace here » (p. 9). Car M. Herz nous dit avoir été « frappé » par « ...the absence of a succint history... — or, for that matter, of *any history at all*, whether it be in French or in English » (c'est moi qui souligne). Il est vrai que M. Herz concède, tout de même, que l'on a parlé d'Angkor; mais il reproche aux « spécialistes » de s'être arrêtés « ...when, in my opinion, the history of Cambodia becomes most interesting (p. 9) ». Certes, c'est un sentiment qui peut se défendre, et je regrette moi-même cette négligence de l'histoire contemporaine de l'Indochine. Mais enfin, M. Herz aurait pu, au moins, souligner l'importance de la période angkorienne et concéder que celle-ci méritait d'être étudiée la première. Surtout, outre quelques ouvrages récents qui infligent un démenti aux affirmations de M. Herz, il reste sur le Cambodge moderne les travaux des Aymonier, Moura, Leclère, G. Maspero, H. Garnier... Qu'ils soient parfois dépassés, nul plus que nous-même n'en est persuadé. Mais M. Herz est d'autant plus mal placé pour le montrer que son propre ouvrage est basé entièrement sur ces auteurs, qu'il a démarqués à longueur de page (et le plus souvent fort mal). Il ne pouvait d'ailleurs faire autrement, n'étant point armé, que nous sachions, pour puiser directement aux sources. Il n'a en tout cas point l'excuse de l'ignorance, et semble assez mal venu d'affirmer : « ...the present little volume is designed to fill this gap and to avoid the shortcomings of the learned literature... » (p. 10). On doutera, de même, que son œuvre soit, comme l'affirme le résumé figurant sur la jaquette : « ...essential reading for all visitors of contemporary Cambodia, be they tourists or governments officials... » (J'aime à croire, à ce propos, que ce rapprochement de deux catégories de visiteurs apparemment si différente, n'est que fortuit).

***

Que M. Herz ne soit pas orientaliste, on ne saurait guère le lui reprocher puisqu'il prétend justement corriger les « lacunes » des meilleurs spécialistes du Cambodge. On n'insistera donc pas sur son ignorance totale des civilisations qui ont joué un rôle dans la formation de la culture khmère, et de celle-ci même. Citons seulement, afin de situer l'auteur, l'une quelconque de ses informations : « ...Pali, the language of Mahayana Buddhism » (p. 21)...

Ce que l'on comprend difficilement, c'est que M. Herz ait tenu à traiter de la période angkorienne. Certes il était légitime de rechercher dans le présent, le legs du passé. Mais alors il convenait au moins de résumer celui-ci, ce qui était facile étant donné la masse considérable d'études récentes en ce domaine. Or, M. Herz commence, *ex abrupto*, par un premier chapitre consacré à « The Death of Angkorean Civilization », sans avoir seulement dit en quoi consistait cette dernière, ni même la situer à dix siècles près. Quant à cet exposé sur la fin d'Angkor, il est absolument détestable. A la première ligne de ce curieux chapitre, M. Herz nous apprend en effet que vers la fin du XIIIe siècle, les eaux du Grand Lac « ...crept up to the walls of Angkor Thom and finally poured into the city... » (p. 11)!!! On appréciera, connaissant les lieux, la saveur de cette phrase, et sa vraisemblance

lorsqu'on songe aux quelque 21 mètres de dénivellation existant entre la berge septentrionale du Lac et le sol au niveau du seuil de la porte méridionale d'Angkor Thom... Après cette inondation, on découvrira avec non moins d'étonnement que le « peuple, converti au bouddhisme theravâda... » se souleva contre « le Roi aux concombres doux », identifié par M. Herz à Jayavarman VIII... Et ce mouvement — « ...the first popular revolution in Cambodia history » (p. 16)...! — porta sur le trône le jardinier du roi, nommé « T-Chay » (?), du coup transformé par M. Herz toujours, en Indravarman II (p. 11-13). Cette « adaptation » par l'auteur de légendes modernes — non certes dépourvues de bases historiques, mais qui doivent être manipulées avec davantage de précautions — situera M. Herz en tant qu'historien.

Notre auteur passe ensuite en revue (p. 16-22) les différentes hypothèses formulées jusqu'ici sur les causes de la disparition d'Angkor. On ne s'étonnera plus qu'il les rejette en bloc d'une seule phrase : « these theories are interesting, but they are based on no evidence whatsoever » (p. 19). Le sort des Finot et des Briggs ainsi réglé, il est vrai que M. Herz s'abstient de rien proposer, et se contente d'une vague déclaration de principe : « ... the fact that the cities and temples of Angkor could fall into almost complete oblivion is a mystery that has not yet been solved » (p. 20). Le « mystère » a toujours été le favori des auteurs tels que M. Herz. Celui-ci n'est d'ailleurs guère plus heureux en ce qui concerne la résurrection d'Angkor, qu'il attribue à Henri Mouhaux (*sic :* p. 23), sans dire un mot du pauvre abbé Bouillevaux, encore moins, bien entendu, des nombreux voyageurs occidentaux qui ont fréquenté ces ruines depuis le XVIe siècle.

*
* *

Après avoir ainsi « traité » de la fin d'Angkor, M. Herz semble éprouver comme un remords et consacre son deuxième chapitre à ce qu'il nomme « Un regard rétrospectif sur l'Empire khmer ». Le résultat est assez déconcertant, et le remords, comme bien souvent, n'aura fait que rendre la faute plus sensible. On cherchera là un seul fait, une seule date, un seul nom propres à caractériser le passé angkorien. En vain! Il n'y a pas même dans ce chapitre les noms de Sūryavarman II, des Jayavarman II ou VII, d'Angkor Vat ou du Bayon... Simplement quelques vagues considérations démarquées (et mal), sur le rôle de l'eau dans la vie du pays (M. Herz attribue au Baray occidental 2 kilomètres sur 1 kilomètre), d'autant plus saugrenues que M. Herz n'a point songé à en faire état dans le premier chapitre à propos de la fin d'Angkor, ce qui eut été pourtant essentiel. On jugera par une citation ce tableau du passé khmer : « Most of the deities were apotheoses of the King in the form of Vishnu, Shiva, or a combination of both named Harihara» (p. 27)....

En fait, l'essentiel de ce chapitre (neuf pages sur treize) est constitué par le texte de Tcheou Ta-kouan. Ce parti pouvait se concevoir si l'on désirait donner une image vivante et contemporaine d'Angkor vieillie. Encore eût-il fallu situer, au moins approximativement, l'auteur et le texte. Encore fallait-il choisir les passages vraiment significatifs. Encore fallait-il, surtout! les citer correctement. Or, M. Herz, peut-être par malchance, n'a retenu que les descriptions les moins importantes. Et comme il ne les accompagne d'aucun éclaircissement, il aboutit finalement à déformer le texte pourtant étonnant de précision, du célèbre voyageur. Ainsi, il cite *in extenso* les notes de Tcheou Ta-kouan sur les mœurs des Khmers, et sur certains rites telle « la retraite dans l'ombre », qui sont sans doute pittoresques mais ne forment pas le meilleur du texte chinois parce qu'ils ont été mal compris. Et reproduits sans explications ethnographiques, ces notes donnent finalement une impression d'autant plus fausse qu'elle est caricaturale. Enfin, M. Herz, qui ne

doit pas connaître la dernière édition de la traduction Pelliot, utilise toujours celle de 1902. Ou plutôt, je le soupçonne d'avoir tout simplement démarqué les passages traduits en anglais par L. P. Briggs à partir de cet ancien texte. Et cela même, M. Herz le déforme. Ainsi, il avance que Tcheou Ta-kouan mentionne la présence au Cambodge « ...of a small Chinese minority of tradesmen which was self-administering » (p. 31)...? Ailleurs, M. Herz enjolive inutilement le récit de la récolte des vésicules biliaires, et l'attribue « au roi du Cambodge » (p. 32), alors que le Chinois précise assez qu'il s'agissait là d'un tribut exigé jadis par un roi du Champa vainqueur des Khmers, et que de toute façon cet impôt barbare n'était plus prélevé lors de son séjour à Angkor. Il est vrai qu'au besoin M. Herz n'hésite point à fournir des détails utiles pour le lecteur, comme de lui apprendre (p. 33-34) qu'il n'y a jamais eu de lions au Cambodge.

* * *

On ne s'étonnera pas que le chapitre 3, consacré à l'histoire moderne (Decadence and Dismemberment), ne soit guère plus solide. En fait, M. Herz semble avoir eu la malencontreuse inspiration de suivre les auteurs les moins sûrs, de ne retenir que leurs passages les plus manifestement erronés, enfin de les mal copier. Presque toutes ses données, presque toutes ses dates sont fausses. Pour n'en citer qu'un exemple, la seconde victoire d'Ang Chan sur les Siamois, date de 1534 (et non : 1524, p. 44). Barom Reachea Ier n'a point mené « trois campagnes successives contre le Siam en 1556, 1559 et 1562 » (p. 44), mais s'est porté au secours des Siamois, menacés par les Birmans, en 1556, et ne les a finalement attaqués qu'en 1570. Les événements qui suivirent le règne de ce souverain sont entièrement passés sous silence, y compris l'intervention des Européens, alors qu'ils marquent un tournant dans le destin du Cambodge et la découverte du pays par l'Occident; alors, surtout, que cette période a été décrite par Antoine Cabaton, et L. P. Briggs, compatriote de notre auteur. En fait, M. Herz passe directement à la prise de Lovêk, qu'il date de 1587 (en fait : janvier 1594), et au sujet de laquelle il ne nous épargne aucune anecdote, chacune fausse. Puis il saute, oubliant trois rois, à l'avènement de Soryopor, qu'il date de 1613 (en fait : 1603) (p. 44-46). Les XVIIe et XVIIIe siècles sont traités de la même manière, et l'on se fatiguerait inutilement à relever les erreurs flagrantes de M. Herz, sur cette période qu'il affirme pourtant trouver « si intéressante ».

* * *

A partir du chapitre 4, consacré au Protectorat français, M. Herz aborde les événements modernes et du même coup échappe à la critique historique. Car il n'est guère possible d'écrire, déjà, l'histoire d'une période sur laquelle nous manquons de données essentielles, et surtout pour laquelle les sentiments l'emportent encore trop sur les jugements sereins. En fait un auteur ne peut guère que formuler un avis personnel, que nous aurions mauvaise grâce à critiquer puisque nous ne saurions que lui opposer le nôtre.

Du moins M. Herz aurait-il pu étayer son exposé de données sur le pays, les habitants, les conditions économiques. Or il se borne à une chronique d'allure journalistique, des faits et gestes de quelques personnages qu'il choisit selon son goût, et dont beaucoup n'ont occupé la scène que par hasard. Il en résulte que l'on trouve là bien davantage une « petite histoire » politique du Cambodge de la dernière décade, et le récit par le menu de querelles entre personnes dont rien ne

prouve, jusqu'ici, qu'elles eurent l'importance qu'elles se prêtèrent. Mais des courants profonds de la nation, de ses problèmes vitaux, rien.

Enfin, il eut fallu au moins que l'information de M. Herz soit précise. Il ne semble pas que ce soit toujours le cas. Pour ne prendre qu'un exemple facilement contrôlable, parlant de l'enseignement sous le Protectorat français, M. Herz avance (p. 68) pour l'année scolaire 1938-1939, le chiffre de 16.438 élèves et de 238 maîtres présents dans les écoles du pays. Or, l'*Annuaire statistique rétrospectif du Cambodge*, publié en 1958 par le Gouvernement khmer lui-même et non suspect de partialité sur ce point [1], donne pour cette même année (*op. cit.* p. 15), les chiffres respectifs de 62.241 et de 710. Ce n'est point que nous n'approuvions certaines des critiques de M. Herz sur les lacunes de l'enseignement du Protectorat, au contraire. Mais nous ne voyons guère la nécessité d'étayer une thèse juste avec des arguments tronqués, consciemment ou non.

* * *

En ce qui concerne les événements des toutes dernières années : chapitre 5 : « The Road to Independence »; chapitre 6 : « The Agony of Cambodian Democracy »; chapitre 7 : « Cambodia in the World Today », on se trouve sur un terrain brûlant où il est impossible d'éviter la polémique. M. Herz prend parti; c'est son droit. Rendons-lui cette justice qu'il ne se fait guère d'illusion sur l'accueil qui sera réservé à ses thèses, et il sait déjà que personne ne sera satisfait. Ces lignes lui donnent raison au moins sur ce dernier point...

Ce que nous trouvons pourtant très regrettable c'est que M. Herz, après son exposé qui semble souvent objectif, passe jugement à partir de ses propres conceptions, sans le spécifier. Il en résultera que son lecteur, privé de toute autre référence et surtout d'une explication du milieu cambodgien, risquera de juger d'après ces mêmes normes, qui sont tout au plus valables en Amérique. Ainsi le titre du chapitre 6 : « The Agony of Cambodian Democracy », est tendancieux. Il eût fallu, au minimum, dire : « The Agony of the American conception of Democracy in Cambodia ». Car enfin, rien ne prouve que la conception de la démocratie qui fait foi aux États-Unis, soit universellement valable, et en particulier au Cambodge. Et il se pourrait fort bien que son rejet pour un retour aux structures traditionnelles, ait été finalement pour le plus grand bien du pays. Tout cela se discute, si l'on ne peut aboutir à une certitude. Ce n'est pas ce qu'a fait M. Herz, et il est difficile de ne pas le soupçonner, sous le déguisement de l'historien, de vouloir servir sa cause. Du moins aurait-il pu éviter cette équivoque en avouant franchement ses convictions, car il aurait eu ainsi tous les droits.

En somme, l'ouvrage de M. Herz se compose de deux parties : un récit historique, suivi d'un essai sur les événements contemporains. Cette seconde portion — la plus importante — est avant tout un témoignage personnel, et comme tel non dépourvu d'intérêt, admis son parti-pris et ses courtes vues. Mais alors il fallait publier sous un titre tel que « A Short History of Cambodia Today », par exemple. Et même dans ce cas, il faut bien avouer que cela n'eût guère mérité plus que le cadre d'un article un peu développé dans une quelconque revue de politique étrangère, dont le grand mérite est d'être oubliée aussitôt lue.

La première partie, hélas, est aussi mal documentée que pauvrement composée et rédigée. Elle constitue même, après les prétentions clamées par le titre, la

---

[1] Dont nous donnons également une revue dans ces colonnes, voir p. 223 et suiv.

préface et la publicité, un véritable abus de confiance, d'autant plus fâcheux que cet ouvrage est l'un des rares en anglais sur ce sujet, qu'il est largement diffusé, qu'il risque donc d'être lu. Or, s'il était souhaitable de disposer en anglais d'un bon résumé de l'Histoire du Cambodge, on ne voit pas que M. Herz ait été, d'aucune façon, qualifié pour l'établir. Il est en tout cas visible qu'il n'y a point réussi. Il dit lui-même, parlant d'un de ses prédécesseurs : « ...but Mr. Briggs suffered from knowing too much and its book is not satisfactory reading for laymen... » (p. 9). On ne sera guère convaincu par M. Herz lui-même que de ne rien savoir produise lecture plus satisfaisante. Rendons-lui cependant cette justice qu'il a fort clairement, si ce n'est très consciemment, jugé son essai : « ... the present little volume is... as will be readily apparent, anything but scholarly... And it is certainly unencumbered by an excess of knowledge... » (p. 10). On ne saurait mieux dire. Et comme sa lecture, à en croire l'éditeur, sera réservée essentiellement aux touristes et aux agents des gouvernements, on se consolera aisément de le voir publié.

David J. Steinberg *et alia*. — *Cambodia. Its people, its society, its culture.* — Country Survey Series. — Human Area Files Press; New Haven, 1957 — IX + 345 pages (mimeographed), 15 figures, 31 tables.

Ce travail est une version améliorée d'une publication antérieure fort peu connue [1]. Il prend place parmi les monographies nationales des *Human Area Files*, qui sont conçues comme une sorte d'initiation pratique aux problèmes contemporains, et destinées surtout au personnel diplomatique ou politique. Elles sont toutes rédigées selon le même principe : un éditeur, et des co-auteurs spécialisés par disciplines, mais non par cultures, ainsi : un historien économique, un sociologue, etc. Ce système a sans doute l'avantage d'assurer l'unité de la collection, et de faciliter la documentation comparative pour une discipline prise dans son ensemble. Mais, bien évidemment, il présente les plus grands dangers si l'éditeur ou les différents collaborateurs sont mal documentés ou incapable de jauger leurs sources. Cela tout spécialement dans les domaines pour lesquels un minimum d'érudition est tout de même nécessaire. Enfin, un défaut agaçant en découle — et l'on doit surtout en accuser l'éditeur — ce sont les répétitions constantes d'un chapitre à l'autre, chaque spécialiste devant évidemment utiliser à des degrés divers, les mêmes données. Mais alors il convenait de veiller à ne citer qu'une fois chaque donnée, dans le chapitre où elle est essentielle, quitte à y renvoyer ailleurs. Lorsque ces répétiteurs deviennent des contradictions, l'inconvénient est plus grave.

En ce qui concerne plus particulièrement cette monographie du Cambodge, on dira tout de suite qu'elle est manifestement insuffisante pour la géographie humaine, l'histoire événementielle et celle des civilisations, l'ethnographie et même en partie, la sociologie. Par contre, elle est fort bonne, parfois excellente pour le pays moderne. On regrettera d'autant plus les faiblesses qu'il est indispensable d'expliquer l'aboutissement actuel du Cambodge en fonction de son évolution, et surtout que la documentation pour ces problèmes est manifestement la meilleure. Mais on appréciera d'autant plus la qualité de l'exposé sur le présent que les sources sont là, à peu près inexistantes. Les auteurs semblent avoir dépouillé

---

[1] N. S. Ginsburg, F. Eggan, M. Z. Zadrozny éd. *et alia*, *Area Handbook on Cambodia*, in *Human Relation Area Files*, n° 21; the University of Chicago, Preliminary edition, 1955. XI + 391 pages (mimeographed), 7 figures, 5 cartes.

la presse, et utilisé les documents diplomatiques américains, ce qui tendrait à faire penser que ces derniers peuvent être fort justes.

Comme cet ouvrage est, tout compte fait, un des plus intéressants parmi ceux publiés récemment sur le Cambodge, nous n'allons pas hésiter à la sonder ici en détail.

* * *

Le premier chapitre est consacré à une présentation générale du pays. Il contient une juste description de l'unité cambodgienne, et surtout une très bonne analyse de la position du Cambodgien vis-à-vis du pouvoir (p. 5-6). On regrettera, p. 3, cette mauvaise indication : « Theravada... Buddhism, wich replaced Brahmanism in Cambodia between the sixth and the fifteenth century... ». Les données sur la structure générale de la société sont également médiocres. Ainsi, p. 4 : « ...the king, who is the divine leader of the nation... As the local representative of the Buddha he is considered the spiritual head of the church; futhermore, vestiges of localized Siva-worship persist in Cambodia, and the king in a vague way is also assumed to be a god ». En aucun cas le roi n'est considéré, de nos jours, comme un « représentant du Bouddha », et il n'est nullement le « chef spirituel » de la congrégation bouddhique, mais son « protecteur » — les Cambodgiens sont très formels sur ce point. Certes, le souverain est, et a surtout été, revêtu d'un caractère sacré (si l'on hésite à dire : divin), et les auteurs se sontredisent donc inutilement sur ce point avec leur « ...divine leader... », suivi de « ...vague way... a god... ». Qu'est-ce que des « ...localized vestiges of Siva-worship »? L'incompréhension est encore plus manifeste lorsque les auteurs essayent de remonter dans le passé : « The sacred status of modern Cambodian kings derives from a distant past. Their identification with the land is a religious concept which was linked with Indian culture. The state worship called Siva-linga, in which the reigning Cambodian king was merged with Siva and Vishnu... » (redit p. 13)! Bien entendu, l'association du roi et du sol est un des traits fondamentaux des Khmers, et n'a nullement besoin d'une « explication indienne », même si elle trouve des parallèles en Inde. Bien entendu encore, le culte national ne se nommait point « Çiva-liṅga »! et le liṅga n'en était que le medium. On ne saurait à proprement parler, dire que le roi était fondu avec le liṅga, et il ne s'absorbait dans la divinité de sa profession qu'après sa mort. Encore faudrait-il peut-être distinguer entre le culte célébré par le roi en tant que souverain, et le culte qu'il instituait pour son salut personnel. De toute façon il est manifeste que nos auteurs n'ont rien saisi du problème, et ils le montrent encore avec autant de maladresse p. 65. Il faut bien reconnaître que cela n'est pas facile, et qu'il nous faudra reprendre toute cette question, à commencer par celle du devarāja.

C'est dans le deuxième chapitre : Contexte historique, que l'on trouvera les plus mauvais passages de ce livre :

P. 10. « Since the Second Bronze Age, the 'River' and the 'Mountain' have been important in Cambodian thinking. » Que l'on fasse du Przyluski, soit. Mais de grâce, sans dates! Et d'ailleurs, qu'est-ce que le « Deuxième Âge du Bronze » au Cambodge?

P. 11. Bien entendu, Kauṇḍinya ne veut pas dire « Le Roi de la montagne »... Je n'arrive pas à croire que la légende du Roi-aux-concombres-doux illustre

« ...the social mobility and the immediate reward of merit... ». C'est un exemple fâcheux de pathos sociologique appliqué à un bien modeste conte.

Lire : H. Mouhot, *et non :* Mouhet.

P. 12. « The people who lived there (delta du Mékong) in prehistoric times probably included the proto-Malayan or Indonesian forebearers of today's Chams and of the tribes known as Phnong (the Moi in Viet-Nam). » Voilà qui devrait être sérieusement revu.

P. 13. « Both the legal code (les *Lois* de Manu...) (is used) in Cambodia today. » Les lois cambodgiennes ont été légèrement influencées par les *Lois* de Manu à travers le droit sanskrit, mais se caractérisent surtout par leur originalité et leur résistance aux principes indiens. On se saurait, d'ailleurs, traiter les *Lois* de Manu de « code » au sens moderne. Et surtout, il y avait beaucoup plus et bien mieux à dire sur le droit cambodgien.

P. 12-15. Tout le résumé historique donné ici devra être refait entièrement. Par exemple, p. 14 : « Jayavarman II... folklore links him with nearly every ancient temple... The sacred... sword... is said to be the sword of (this king)... All of present-day Laos and much of present-day Thailand were added to his kingdom... » Tout cela est beaucoup dire. On rectifiera la géographie des états de Jayavarman II. Le « folklore » à son sujet n'est pas si répandu et surtout, remonte à quelques années à peine puisqu'il a fallu les recherches occidentales pour révéler aux Cambodgiens l'existence, le nom et la geste de ce roi.

« Mongol pressure on the Thai kingdom in the thirteenth century gave greater impetus to Thai infiltration of Cambodia. » En fait, les principautés thai, constituées déjà depuis longtemps, profitèrent plus ou moins des répercussions de l'avance mongole afin de consolider leur pouvoir. Et c'est peu après que commença réellement leur pression sur le Cambodge.

Par contre, on trouvera p. 16-19, une bonne analyse de l'action du Protectorat français.

* * *

Le chapitre 3 est consacré à la géographie et à la population. On regrettera l'absence de toute esquisse de géographie humaine. Nous ne croyons nullement au mythe de la « richesse » du Cambodge, qui n'est que trop souvent agité (et en particulier par ces auteurs; voir encore *infra sub paginae* 191 et suiv.).

P. 21 Il est faux de dire que 25 p. 100 seulement des terres arables sont cultivés. Il faudrait d'abord prouver qu'elles sont « arables ». On répète, p. 27, que le pays est sous-peuplé et que les trois quarts seulement des terres exploitables sont utilisées, englobant dans ce compte les forêts et les hauts plateaux. En réalité les Cambodgiens, étant donné leurs moyens, tirent à peu près ce qu'ils peuvent d'un sol extrêmement ingrat, et les trois quarts de leur pays sont actuellement inexploitables sans un équipement exceptionnel.

P. 21. Tonle Sap ne veut pas dire « Grand Lac », mais « Lac — ou même : mer intérieure — saumâtre, insipide ».

« Few parts of it (le Cambodge) more than ten feet above sea level... » Seules les berges du Mékong en aval de Phnom Penh, et le Sud de Svay Rieng répondent à ces cotes. Le reste du pays est en moyenne à plus de 10 mètres.

P. 25. « ... the dense virgin forest covering more than half the country... » En réalité, d'après les chiffres les plus récents que nous connaissions [1], la forêt dense couvre 3.000.000 d'hectares, la forêt claire : 5.000.000 hectares, la forêt inondée : 830.000 hectares.

P. 27. C'est bien la première fois que je vois mentionné parmi les productions commerciales du Cambodge... du jade !

P. 28. Les chiffres de populations ici donnés sont ceux de 1952. En 1957, on comptait 700.000 habitants de plus [2].

P. 34 et suiv. On nous donne ici une esquisse anthropologique du Cambodge, qui est de la plus haute fantaisie : « The Khmer... came into Cambodia about 2.000 B.C. from the northwest, displacing the Chams in the fertile Mekong delta (then deep in the interior of Cambodia)... Wawes of Hindu migration from India up to the tenth century A.D... In the eight century A.D. occurred the Indo-Malay invasion from Java. From the tenth century to the fifteenth occurred the great Thai invasions... Subsequent raids by the Khmer resulted in the return of some twenty to thirty thousand people to Cambodia in the sixteenth century... » ! Ces fables, reprises encore p. 40, ne font guère honneur aux auteurs, si ce n'est qu'elles attestent de leur imagination.

*
* *

Le chapitre 4 présente les groupes ethniques, et les langues du pays. L'ensemble n'est pas très satisfaisant :

P. 38. La carte du haut est inexacte. Ainsi la province de Prey Vèng est classée dans les régions habitées par « une forte minorité khmère », alors que le tableau de la p. 32 montre — à juste titre — qu'il y a 85,2 p. 100 de Khmers à Prey Vèng, pour 12,7 p. 100 de Viêtnamiens.

P. 46. Est-il juste de dire que les Chinois forment au Cambodge une « middle Class » ? Ou alors les auteurs donnent à *middle* la valeur « d'intermédiaire », ce qui serait exact économiquement parlant.

P. 48. «The Chams still retain the ancestral Cham language, but mainly as an oral tradition » : ce n'est vrai que pour quelques petits groupes de Chams au Centre-Viêt-Nam, et encore.

Le batik désigne une technique de décor par teinture, et par extension seulement l'étoffe ainsi décorée, mais ce n'est pas un « ... Malay sarong similar to the sampot... »

P. 52-56. La description des différents groupes minoritaires du Cambodge est dans l'ensemble très faible. Que veut dire « negroid » à propos des Stieng, des Samrè (p. 54) ? Le rhadé n'est pas un « dialecte cham » (p. 55).

P. 60. « Cambodians are much too sensitive to criticism to appreciate the literary value of irony or satire. » Rien n'est plus faux. Le Cambodgien est certes très sensible à la raillerie personnelle, reçue en public. Mais dieu sait s'il adore

---

[1] *Annuaire statistique... du Cambodge*, Phnom Penh, 1958 (dont nous rendons compte *infra*, p. 223), p. 47 et suiv.

[2] *Ibid.*, p. 9.

la satire et la parodie sous une forme voilée par la convention du « type », ou même simplement quand la cible est absente... Et le plus suprenant est que les auteurs le constatent très justement p. 281.

*
* *

On trouvera dans le chapitre 5 des informations utiles sur les Bases théoriques du Gouvernement — entendu, bien sûr, le gouvernement actuel. S'il est exact de dire que les rois angkoriens « ... have always been endowed with a divine nature... » et qu'ils furent « ... divinely inspired beings... » (p. 65; voir également *supra sub paginae* 4), le concept moderne tend cependant à évoluer, et il serait sans doute préférable, dans la description théorique du système, d'employer les termes mêmes de la Constitution cambodgienne : « la personne du roi est sacrée ». Ce qui n'exclut nullement le sentiment collectif plus haut évoqué, et qui tient en fait le roi pour divin.

P. 73. On appréciera le jugement fort sage passé sur les chances de la démocratie de type occidental au Cambodge : « The Cambodian Constitution, by its very shortcomings in Western eyes... seems 'Cambodian' to the people... it is a permanent symbol of their independence and an ever more important part of Cambodia's political and historical tradition » [1].

Les chapitres suivants : 6, Structure du Gouvernement; 7, Dynamiques du comportement politique; 8, Définition et Application de l'Ordre public, sont tous aussi bien venus. Il est à l'honneur des auteurs d'avoir décrit courageusement le rôle de la Police, la corruption des serviteurs de l'État (p. 100 et suiv.). On contestera seulement la description un peu abusive de l'esclavage au Cambodge (p. 103).

Le chapitre 9 décrit la Diffusion et le Contrôle de l'information; on y trouvera p. 124-125 une bonne analyse de la « presse orale », si importante. Dans le chapitre 10, Attitudes nationales, la même objectivité des auteurs sera remarquée dans le jugement qu'ils portent p. 136-138 sur les différentes propagandes étrangères au Cambodge. Précisons, pour la p. 156, que si Sūryavarman Ier, roi bouddhiste, a bien effectué des donations à Preah Vihear, le sanctuaire a été essentiellement aménagé par Jayavarman VI, çivaiste, et par Sūryavarman II, visnouiste, et qu'il était nommé Çikhariçvara. On ne peut donc le qualifier de « temple bouddhique ».

*
* *

Nous pénétrons ensuite dans le domaine économique, qui est certainement décrit au mieux par nos auteurs. Les chapitres 11, Caractères fondamentaux de l'économie; 12, Système financier, où l'on trouve justement critiquée l'absence de tout investissement [2] (signalons en passant p. 172, que la B.N.C.I. est une filiale d'une banque française et non sino-thai, et que la Banque de Phnom Penh n'est pas française, mais cambodgienne); 13, Potentiel humain, sont tous très bien venus. Nous n'hésiterons pas à citer les passages suivants, qui carac-

---

[1] On comparera avec les jugements d'un auteur de même nationalité et de formation identique, M. M. Herz, dont nous critiquons l'ouvrage plus haut, p. 208.

[2] Voir nos remarques sur ce point dans notre compte rendu de l'*Annuaire statistique...*, *infra*, p. 226.

térisent admirablement un des problèmes majeurs du Cambodge; p. 177 : « ... lack of technically trained labor force with an interest in material improvment presents one of the most serious obstacle to the economic advancement of Cambodia », et plus loin, p. 178 : « Manual and semi-manual labor are looked upon as a mark of lower social level, and education is seen as a mean of rising above that level... »

Le chapitre 14 traite de l'Organisation du travail. Au chapitre 15, Agriculture, nous retrouvons les idées fausses déjà critiquées (voir plus haut, *sub* p. 20-21) sur le potentiel agricole du pays. Par exemple, nous nous inscrivons en faux contre les affirmations des p. 191-192, et surtout 194 : « The low yield is explained largely by abundance of land, making intensive cultivation unnecessary, and by antiquated agricultural methods... », ou 202 : « Sufficient water for agricultural use is normally no problem in Cambodia. The water is there : the problem is one of control and most effective use. » Il n'en est rien. La plupart des sols du Cambodge ne sauraient rendre plus dans leur état actuel. L'eau est presque partout déficiente, et il faudrait d'abord assurer sa présence en quantité suffisante, plutôt que la contrôler. Oublierait-on que toute la puissance angkorienne reposait précisément sur cette maîtrise de l'eau, et qu'avec son effondrement le pays a sombré ? Par contre, on souligne justement p. 205 que le crédit agricole est un problème capital [1].

Le chapitre 16, Industrie, est assez trompeur par son titre... Les auteurs reconnaissent bien p. 209 la faiblesse de leurs informations, mais produisent néanmoins p. 220 un tableau des « industries » du Cambodge, qui est bien quelque peu pompeux. Artisanat aurait suffit largement. C'est ainsi que l'on voit parmi ces « industries », les fours à chaux, exploités épisodiquement par quelques familles; la joaillerie, qui est toujours une entreprise familiale, chez les Cambodgiens; et... « la sculpture sur marbre », qui occupe à Pursat ou Phnom Penh quelque 25 ouvriers...

Le chapitre 17 présente les chiffres exprimant le Commerce. On aurait pu insister, p. 218, sur le déclin du trafic fluvial [2].

Le chapitre 18 contient les statistiques de la Santé publique. Il est frappant de relever 50 p. 100 de mortalité infantile avant 1 an ! Et de voir la durée de vie moyenne limitée à 30 ans. Voilà qui aurait dû, entre autre, faire réfléchir avant de parler de la « richesse » du Cambodge.

*
* *

Avec le chapitre 19, Organisation sociale, nous abordons la partie sociologique de ce travail. Sans doute parce que les sources sont beaucoup plus rares pour ces problèmes, les auteurs n'ont pas réussi là un aussi bon exposé que celui qui précède. Il est en particulier regrettable qu'ils n'aient pas même tenté une esquisse du système de parenté, possible avec les seuls termes existants dans les dictionnaires. Les erreurs de détail sont assez nombreuses :

P. 254. « ... a few hundred families belonging to a hereditary caste of Baku Brahmans, the early known caste in Cambodia. » : voici beaucoup d'erreurs, à propos des six familles de brahmanes toujours existantes au Cambodge, et que les auteurs dénombrent exactement p. 279...

---

[1] *Ibid.*, *infra*, p. 227.
[2] *Ibid.*, *infra*, p. 225.

P. 258. Le titre de *samdech* n'est plus que très rarement conféré. Actuellement, seuls les premiers princes du sang, les chefs de sectes, et un seul « roturier » parvenu aux postes suprêmes de l'État, en sont titulaires. Il est exact que l'accès aux plus hautes fonctions reste ouvert à quinconque, au Cambodge. Mais on ne saurait, pour cela, parler de « noblesse » du moins avec ce que ce terme comporte de contenu historique chez nous. Il y a d'une part la famille royale; d'autre part, des charges, comportant des dignités et des prérogatives d'allure nobiliaires, mais ouvertes à tous et jamais héréditaires (même si leur accès est facilité par le fait d'en compter déjà des titulaires dans son ascendance).

P. 264. « Before nubility the young girl is though of as a wife of Indra... » ? Et plus loin, on nous apprend qu'avant la nuit de noce « ... the bride's parents and the *achar*... take the bride aside and explain the basic facts of sex » ! Que voilà un américanisme charmant et que les Cambodgiens seraient étonnés d'apprendre que l'on doive expliquer à leurs enfants, quel que puisse être leur âge, les « basic facts of sex »... Enfin, p. 266 et suiv., le système de mariage est assez pauvrement exposé.

Le chapitre 21 est consacré à l'Éducation. Les statistiques données p. 272 et suiv. sont largement dépassées [1]. On ne saurait admettre le jugement de la p. 276 : « Before the French... reform... of 1918, few people learned to read and write... The pagoda schools taught the boys to copy and read the sacred texts in Pali, but this was of no practical value since Pali is not generally used... In 1920 a reliable observer reported that French... were frequently unable to find in municipalities of several thousand people even one person who could read and write Cambodian » ! Jamais, bien entendu, les écoles de pagode n'ont enseigné le pâli, qu'au siècle dernier seuls quelques rares bonzes connaissaient, plus ou moins, et qu'ils se contentaient de lire. Par contre, et cela dès 1860 au moins, date à laquelle commence notre documentation, grâce à ces mêmes écoles, le Cambodge avait un taux d'illettrés remarquablement faible pour sa population mâle. Presque tous les Cambodgiens savaient lire, écrire leur langue. Les difficultés évoquées par nos auteurs doivent être à propos du français, mais certainement pas du cambodgien.

P. 278-283. Il y avait tout de même mieux à dire sur les arts et les lettres cambodgiennes, tant à l'époque angkorienne que de nos jours. L'analyse de l'influence indienne (p. 278) est tout à fait insuffisante. On ne situe nullement la culture angkorienne, et en particulier on ne dit rien des religions et des croyances pratiquées. Pourquoi, p. 282 : « Popular dancing, which declined after the great days of Angkor... » ? Que savons-nous des « danses populaires » au XII[e] siècle ?

P. 284. S'il est juste de regretter le triste déclin des arts appliqués de nos jours, on aurait pu au moins signaler le remarquable effort de résurrection qui a pris place de 1917 à 1940, et ses beaux résultats.

Le chapitre 23, sur les Religions, n'est guère meilleur. Par exemple, p. 289 on lira avec surprise « Hinayana Buddhism... had been preceded by Mahayana Buddhism..., which is the less pure form of Buddha's teaching and which had entered Cambodia from China by way of Viet-Nam » ! Et encore, p. 290, cette affirmation : « It was not uncommon to ninth-century Cambodia to erect two temples side by side, one dedicated to the Brahman cult of Siva, the other to

---

(1) Voir *Annuaire statistique...*, *op. cit.*, chap. II.

Buddha » ? Par contre, on remarquera une description très juste de l'attitude du Cambodgien vis-à-vis du moine bouddhique, et un bon passage sur le culte des *neak ta*. Enfin, l'ouvrage se termine (p. 313 et suiv.) sur une analyse des relations sociales tout à fait intéressante, peut-être un des meilleurs passages de ce recueil.

* * *

La bibliographie donnée à la fin du volume est absolument disparate et incomplète de façon fâcheuse. On ne peut croire que les auteurs n'ont consulté que les ouvrages qu'ils citent, et rédigé un si bon texte dans l'ensemble. On admettrait, à la rigueur, qu'ils se soient limités aux ouvrages de langue anglaise, mais encore fallait-il choisir bien dans ce domaine. Il manque par exemple, les importants articles de L.-P. Briggs sur les aventuriers espagnols au Cambodge. Mais, en plus, on renvoie à des publications en français. Et là, la sélection est étonnante ! Pour les rares auteurs cités, on n'a mentionné que des articles secondaires, et non les œuvres essentielles. Par exemple, de George Groslier, on trouve des articles quelconques, mais non les *Recherches*; d'Adhémar Leclère, un article sur le *Théâtre cambodgien*, mais par les *Codes*, le *Bouddhisme cambodgien*, l'*Histoire du Cambodge*, etc. Pire, enfin ! On ne voit *pas une fois nommés* les Aymonier, G. Cœdès, G. de Coral-Rémusat, M. Glaize, Moura, P. Stern... Ce qui est inadmissible, d'autant plus qu'on les a manifestement utilisés [1]. En contre-partie, on cite abondance d'articles dans *Indochine Sud-Est asiatique, News Weeks,* l'*Illustration*... qui ne passent tout de même point pour des revues d'érudition. Et encore certains de ces articles ne sont que des extraits (tronqués) d'ouvrages importants, oubliés; ou les seuls titres donnés pour des auteurs qui ont fait mieux (ainsi les seuls renvois à M. H. Marchal sont trois articles d'*Indochine Sud-Est asiatique*). C'est là un des défauts les plus fâcheux de ce travail, surtout puisqu'il était conçu sous forme de manuel.

On devra encore noter que les auteurs, dont aucun manifestement n'était familier avec le cambodgien, ont adopté une transcription très simple et fort satisfaisante du point de vue de la prononciation, qu'ils ont suivi avec une constance louable.

Ceci dit, faiblesses et erreurs évaluées, on peut dire que nous avons là le meilleur tableau du Cambodge moderne que nous connaissions, et un ouvrage qui devra figurer sur tous les rayons de bibliothèques orientalistes.

Madeleine Giteau. — *Histoire du Cambodge*. — Paris, Didier, 1957, 12 × 18,5 cm, 181 pages, 11 planches, 1 carte.

Ce petit ouvrage a été conçu comme livre de classe. Mais il servira tout aussi bien d'introduction au Cambodge pour les gens curieux d'esprit, qui trouveront là un guide bien composé, simple, clair et sûr. C'est même en fait le seul ouvrage qui offrira ainsi un bon résumé de l'histoire du Cambodge des origines à nos jours, avec de substantielles informations sur son art. Et c'est là, une fois de plus, la

---

[1] Car l'on retrouve des citations textuelles, ainsi p. 52 : « ... Cambodians are perhaps little more than Hinduized Phnongs... », tiré de G. Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948, p. 3 (mais où il y a, bien entendu, la forme préférable : Pnong).

preuve que lorsque les spécialistes veulent s'en donner la peine, ils sont capables de rédiger pour le « grand public », et que seuls ils peuvent le faire, étant en mesure de choisir le plus significatif, de peser la vraisemblance des théories en cours et de présenter un schéma simple, mais solidement charpenté et dont répondra au besoin leur érudition. Un tel travail peut être mis entre les mains de lecteurs incapables d'en faire la critique, et qui tendent nécessairement à retenir en formules les textes qu'on leur propose.

* * *

Dans l'ensemble, le travail de Mlle Giteau est donc une réussite. C'est à peine si nous y voyons quelques points contestables et encore s'agit-il le plus souvent d'une nuance dans l'interprétation. Ce que l'on pourrait regretter, parfois, c'est la tournure de quelques phrases. Certes, nous savons que l'auteur a voulu condenser la matière, si vaste, en formules frappantes. Mais il y a là un danger, surtout avec l'emploi de termes qui ont pris une valeur précise de nos jours et risquent d'égarer le lecteur. Nous donnerons ici quelques exemples de passages qui demanderaient, peut-être, une révision.

P. 13. « Les changements de dynastie (aux Indes) ont entraîné des troubles qui ont sans doute provoqué l'émigration des Indiens vers l'Asie du Sud-Est. » Certes, c'est là une vieille idée. Je crains qu'elle ne soit guère soutenable, d'une part à considérer l'histoire de l'Inde, d'autre part avec ce que nous savons maintenant du processus de l'expansion indienne. L'essor du commerce semble bien avoir été le facteur essentiel, au moins à l'origine, même si l'on peut supposer quelques exils volontaires.

P. 14 et suiv. « L'Hindouisation, c'est l'adoption de la civilisation et de la culture indiennes. » Outre que « civilisation » englobe nécessairement une « culture », et qu'il serait sans doute préférable de dire « indianisation », je crois que l'on aurait pu modifier cette phrase. « Adoption » tend à faire croire à un choix réfléchi suivi d'une assimilation globale. Or, ce fut bien plus vraisemblablement une imprégnation souvent à peu près inconsciente, par osmose et imitation, qui se déroula durant une longue période, à des rythmes divers selon les facteurs assimilés. On dirait sans doute mieux : l'indianisation fut l'assimilation des traits de la civilisation indienne que ne possédaient point les peuples de l'Asie du Sud-Est, où que ceux-ci estimèrent préférables à leurs propres achèvements.

P. 21 et passim. Ne vaudrait-il pas mieux adopter « bouddhisme theravâda », plutôt que bouddhisme du Petit Véhicule. Ce dernier terme a nettement une nuance condescendante. En outre, « theravâda » offre l'avantage de préciser l'école bouddhique qui a fleuri pour finalement triompher au Cambodge.

P. 24. Les Indiens n'ont nullement apporté au Cambodge « leur système social basé sur les castes ». C'est une erreur trop souvent répétée (et par Mlle Giteau p. 116 encore). La société khmère est restée à peu près inchangée et telle que nous pouvons la reconstituer grâce à l'ethnographie. Sur ce plan, les Khmers n'ont gardé de l'Inde que ce qui correspondait aux éléments étrangers qu'ils assimilèrent, et essentiellement la caste brahmanique. Encore que tout tend à faire croire qu'ils ne furent jamais aussi rigides sur ce point que l'Inde même.

P. 31. A propos des trouvailles d'Oc-èo, il vaudrait mieux citer les intailles, plutôt que les camées, assez rares.

P. 33. « Comme le Fou-nan, le Tchen-la a reçu son nom des Chinois. » La forme est trompeuse. En fait : nous ne connaissons de ces deux pays que les noms que leurs donnaient les Chinois, Fou-nan et Tchen-la.

P. 35. Je ne pense pas que l'on puisse dire qu'Īçanavarman Ier s'installa dans « la région des Grands Lacs qui... était toujours restée à l'écart. » La vallée du stung Sèn fait partie, géographiquement et humainement, du bassin moyen du Mékong, berceau du Kambuja, bien plus que du pays des Lacs.

P. 37. Qu'après leur scission les deux Tchen-la aient eu « une vie absolument distincte » me paraît un peu trop affirmatif, alors que nous savons si peu de chose sur cette période. Tout au plus, peut-on avancer « politiquement distincte ».

P. 41. « Au cours du IXe siècle, le Cambodge est sortie (*sic*) de l'anarchie qu'il avait connue... » C'est beaucoup dire pour montrer seulement que le Cambodge était jusque là politiquement divisé. Mais il n'était pas pour autant en « état d'anarchie ».

P. 45. « Jayavarman II avait entrepris de réaliser un double programme : libérer le Cambodge et rétablir l'unité en fondant une monarchie forte. » C'est là une formule quelque peu électorale... Nous ne savons absolument pas quel « programme » a bien pu se fixer Jayavarman II, si tant est qu'il le fit. Rien ne prouve réellement qu'il avait à « libérer » le Cambodge, la suzeraineté des Çailendra étant encore bien problématique. On pourrait tout aussi bien supposer que Jayavarman II, revenu de son exil (ou de son séjour ?) à Java, avait contracté une allégeance personnelle vis-à-vis d'un Çailendra et qu'il devait s'en dégager personnellement, sans que pour cela l'autonomie du Cambodge ait été en cause. Ou encore, qu'il voulut consacrer de façon éclatante son succès par un rituel qui le libérait davantage sur un plan religieux — voire « magique » — que sur une base politique. On pourrait sans doute dire mieux, par exemple : Jayavarman II entreprit d'étendre son autorité sur le Cambodge, et chercha à la fonder religieusement par une consécration exceptionnelle. Il est vrai que l'on perdrait ainsi cette nuance quelque peu chauvine et cocardière fort goûtée de nos jours au Cambodge, où atteint par la manie de justifier par le passé, le présent, on aime à évoquer les « premiers résistants » ou « les grands libérateurs ».

P. 50. Parmi les monuments du style de Preah Kô, on aurait pu ajouter quelques autres fondations importantes de la région de Roluos.

P. 75. « Qu'un commencement d'assèchement » du Baray oriental ait rendu nécessaire l'aménagement du Baray occidental par Udayādityavarman II, c'est là une hypothèse non dépourvue d'intérêt. Je crois, pourtant, que dans l'état actuel de nos connaissances il serait difficile de le prouver.

P. 93. « Mais ce qui donne le plus grand charme à Angkor Vat, c'est certainement la représentation... des dévatas qui ornent les murs... » Je ne puis croire que Mlle Giteau, qui connaît et apprécie si bien l'art khmer, ait formulé là plus qu'une boutade, et volontairement fait passer au second plan les bas-reliefs du temple.

P. 99. On devra maintenant ajouter un troisième exemplaire, récemment découvert, à la série des statues représentant Jayavarman VII.

P. 102. Que les tours à visage du Bayon représentent Avalokiteçvara n'est nullement assuré.

P. 106. Le « goût du naturalisme tout nouveau » apparaissant dans le style du Bayon fait partie des idées à la mode, mais ne me semble pas devoir résister à un examen approfondi. Les reliefs d'Angkor Vat montrent autant ou même plus de scènes « naturalistes » — par exemple aux Enfers ! — ou de panneaux animés de la vie anecdotique la plus charmante et la plus familière — ainsi les panneaux occidentaux du bras Sud, et septentrionaux du bras Est du pavillon d'angle Sud-Ouest. Cependant, exécutés d'une façon admirable, on reconnaît surtout leur art pour oublier leur vie, voire les trouver un peu « froids », alors que l'art du Bayon, inférieur, est racheté par son pittoresque. Et d'ailleurs, le génie animalier des Khmers, la fantaisie naturelle, anecdotique, souvent caricaturale qui anime toujours leur décor, sont manifestes tout au long de leur art. Ce qui change, entre Angkor Vat et le Bayon, c'est le répertoire. On passe des thèmes royaux et divins magistralement orchestrés, à la représentation de l'Univers y compris ses détails les plus terre-à-terre par un art souvent satisfait de l'à-peu-près et toujours hâtif. Certes, ayant ainsi le champ libre, le sculpteur s'est laissé entraîner par sa verve naturelle. Mais que l'on ne s'y trompe pas : cela ne signifie nullement le triomphe de la seule anecdote. M. Paul Mus a récemment lancé des idées très fécondes sur ce point, montrant nettement le Bayon « microcosme » du Cambodge ramené à la vie par le grand roi sauveur.

P. 113. « Toute l'organisation politique et sociale de la monarchie angkorienne repose sur le roi. Autour de lui et sous sa direction s'étaient constitués le gouvernement, l'administration et la société. D'origine indienne, cette organisation s'est adaptée au pays khmèr, mais elle a toujours conservé l'influence de l'Inde. » Voici un passage qui, à notre sens, devrait être entièrement remanié. Outre que « gouvernement » et « administration » sont pratiquement confondus dans une telle structure, il me semble abusif de dire que la société « s'est constituée autour du roi » et surtout que cet ensemble a « toujours conservé l'influence de l'Inde ». Il serait trop long de le montrer ici. Disons simplement que nous nous exprimerions, pour notre part, à peu près ainsi : la structure sociale originelle des Khmers s'est perpétuée tout au long de l'histoire du royaume. Sous l'influence de l'Inde, avec l'extension du territoire et sa mise en valeur, la personne royale prit de plus en plus d'importance jusqu'à dominer toute la vie du pays. Le roi seul gouvernait, et pouvait assurer le culte national. Jusqu'à la chute d'Angkor, la royauté utilisa les théories et les formules religieuses indiennes, adaptées d'ailleurs aux croyances particulières du pays.

P. 114. « Après la mort, l'apothéose conférait au roi un nom divin. » C'est confondre cause et effet. Disons mieux : après sa mort, des rites d'apothéose et en particulier l'attribution d'un nom divin faisait du roi, un dieu.

P. 117. « Ces deux castes (brahmanes et nobles) dominaient tout le royaume dont elles accaparaient les hautes charges. » J'ai déjà regretté l'usage du terme « caste », et ici encore je le conteste, surtout pour les nobles. De plus, cette proposition n'est valable que pour certaines époques. Enfin, peut-on parler de « noblesse » au Cambodge, où c'est surtout la fonction qui la conférait. Et il semble bien que l'accès aux fonctions a toujours été au moins aussi ouvert à l'entreprise personnelle, qu'à la seule naissance.

P. 121. Nous ne savons pas trop si « à la fin du XIVe siècle, le Cambodge renoue les anciennes relations avec la Chine ». Nous connaissons seulement par le hasard des dépouillements, des missions envoyées à partir de cette époque, sans pouvoir préciser la nature exacte de ces « relations », ni affirmer qu'elles aient été

interrompues. En fait, et archéologiquement parlant, on voit au contraire les importations de Chine augmenter régulièrement à partir du XIII[e] siècle.

P. 125 et suiv. M[lle] Giteau a dû, pour cette période de l'histoire khmère qui commence au XV[e] siècle avec l'abandon d'Angkor, suivre les ouvrages du siècle dernier qui étaient les seuls à sa disposition. Depuis, quelques données nouvelles ont permis d'améliorer notre connaissance [1], et elle pourra les utiliser pour reviser ces pages.

P. 131. « Gaspar de la Cruz espagnol » ! Gaspar da Cruz (ou alors Gaspar de la Croix), est le premier missionnaire portugais qui ait écrit sur le Cambodge, et M[lle] Giteau aurait dû le savoir [2].

Sâtha n'abdiqua point en 1584 en faveur de son fils aîné, mais l'associa à la couronne pour garantir sa succession, d'une façon purement nominale (l'enfant n'avait d'ailleurs qu'une douzaine d'années).

P. 132. La prise de Lovêk peut être datée avec certitude de janvier 1593, et non de 1587.

P. 135. M[lle] Giteau a confondu de façon fâcheuse lorsqu'elle dit « Un Portugais nommé Velo... deux autres Européens, le Portugais Diégo Belloso et l'Espagnol Gonzalès ». Cela fait trois noms pour deux personnages seulement : Diogo Veloso — et l'on doit adopter cette forme portugaise qu'il utilisait lui-même — nommé Velo, ou Vilo dans les *Annales* cambodgiennes; et Blaz Ruiz de Hernán Gonzálès.

P. 140. On trouve ici « Cochinchine » alors que Mlle Giteau nomme ses habitants Viêtnamiens, et d'ailleurs utilise ailleurs (p. 155) : Viêt-nam. Les deux usages sont légitimes, selon que l'on veut nuancer l'époque, ou adopter uniquement l'usage moderne; mais il vaudrait mieux systématiser : Cochinchine et Annamite; Viêt-Nam et Viêtnamiens.

P. 142. « Pendant le XVII[e] siècle... les rapports avec les Européens s'étaient développés. Les Hollandais et les Portugais chassés de Sumatra étaient venus en assez grand nombre au Cambodge. Les Hollandais y avaient aussi des comptoirs, mais ils furent tragiquement éliminés après 1643. » Voilà qui est assez confus et mal documenté. Les Portugais étaient installés au Cambodge depuis le milieu du XVI[e] siècle, et c'est eux qui furent chassés d'Indonésie (mais d'ailleurs non pas spécialement de Sumatra), par les Hollandais. Ces derniers ouvrirent une seule loge au Cambodge, qui ne fit jamais que végéter. Il est exact que Francis van Regemortes y fut assassiné en 1643. Mais avec le raid de l'amiral Harouze en 1644 la loge fut rouverte, et fonctionna en particulier de 1656 à 1657 avec le fameux Hendrick Indijck (qui, d'ailleurs, mentionne Angkor). Mais dans l'ensemble, les contacts avec les Européens ne firent que se raréfier après 1600.

***

On le voit, les critiques que l'on peut adresser à M[lle] Giteau sont minimes et portent le plus souvent sur des points de détails. Elles ne retirent rien à la qualité de l'ensemble qui est, répétons-le, un résumé d'une remarquable sûreté.

---

[1] Nous nous excusons de devoir renvoyer ainsi à notre travail, *Angkor et le Cambodge au XVI[e] siècle...*, Paris, 1958.

[2] Voir C. R. Boxer, *South China in the XVI th century*, Londres, 1946.

Nous souhaitons seulement qu'on en tienne éventuellement compte pour une seconde édition — qui en fait s'impose déjà, l'ouvrage étant épuisé. Mais alors, il faudra reprendre *entièrement* la présentation matérielle et surtout la transcription des mots étrangers, qui elles sont absolument détestables! Sans doute l'auteur n'est que partiellement responsable de ce désordre, qui enlève à l'ouvrage une bonne part de sa valeur pédagogique.

Sous prétexte, sans doute, de souligner les points essentiels, on a mis en italiques, ou en caractères gras, un certain nombre de passages, mais sans aucune règle, en dépit de tout bon sens et de l'usage établi. Ne parlons pas de la répartition des capitales, des traits d'union jamais présents quand ils s'imposent, et insupportables quand ils découlent de la seule disposition typographique du manuscrit... Et passons sur les trop nombreuses coquilles ou fautes d'orthographe. Quant à la transcription, c'est un cauchemar. Il était bon d'adopter un système très simplifié, étant donné le public visé. Mais il fallait alors choisir à bon escient, et surtout rester fidèle à ce choix. En bref, il faudrait refondre tout l'ouvrage. Et pour ne pas nous borner aux seules critiques théoriques, nous avons regroupé ici, dans l'ordre alphabétique, les formes les plus fâcheuses, en proposant une graphie simple et à peu près logique selon le système que nous avons adopté ailleurs, à la suite de M. Cœdès [1] :

P. 123. Ayuthia; *pour :* Ayuthya.
P. 133. abjoréach, p. 137 : abjoreach, abjoréach! *pour :* abbayoreach, ou mieux, upayuvareach, qui est le titre actuellement employé pour un roi ayant abdiqué.
P. 56. Bakheng; *pour :* Bakhèng.
P. 66 et passim. Bantèay; *pour :* Banteay.
P. 120. Barom-réachéa; *pour :* Barom Reachea.
P. 87. Beng Méaléa; *pour :* Beng Mealea.
P. 126. Chau Ponhéa-ong; *pour :* Chau Ponhea Ong.
P. 122. Chau Ponhéa-yat et Ponéa-yat; *pour :* Chau Ponhea Yât.
P. 134. Chung-prey; *pour :* Reamea Chung Prei.
P. 62. *Çivâ*chârya (?); *pour :* Çivâchârya.
P. 24. Go-oc-éo; il vaudrait mieux : Oc-èo.
P. 127. Khan; *pour :* Kan.
P. 79. *kléang*, p. 81 : Kléang, khléang! *pour :* Khleang.
P. 170 et passim. kmèr, Khmèr, etc.! La règle du français, qui doit s'appliquer puisque l'on décline, réserve l'accent grave au féminin : amer, °-ère, donc khmer, °-ère.
P. 164. de la Grandière; *pour :* de La Grandière.
P. 125. Lovek; *pour :* Lovêk.
P. 66. Mébon; *pour :* Mebon.
P. 119. Néay-trasac-paêm; *pour :* Neay Trasak Phaèm.
Nipéan-bat; *pour :* Nippean Bat.
P. 124. Noréai-réaméa; *pour :* Noreay Reamea.
P. 136. obbarach; *pour :* obbareach.
P. 174. *OHhna !; pour :* oknea.
P. 72. Phiméanakas; *pour :* Phimeaneakas.
P. 123. Phonm Penh; *lire :* Phnom Penh.
P. 130. Phrah Naret; *pour :* Prah Nareth.
P. 142. Pinhalu; *pour :* Ponhea Lu.

---

[1] B. P. Groslier, *op. cit.*, vocabulaire *in fine*.

P. 66. Prah, p. 136-36 et *passim :* Prèa, Prea, Préa! *pour :* Preah (en cambodgien).
P. 73. Prah Vihéar; *pour :* Preah Vihear.
P. 138. Préa Réam cholsas; *pour :* Preah Reamea Cholsa.
P. 66. Pré Rup; *pour :* Prè Rup.
P. 109. Râma Khamheng; *pour :* Râma K'amhèng.
P. 126, 138. Réachéa, Réchéa; *pour :* Reachea.
P. 149. Pourquoi Soctrang, alors que l'on écrit bien Tra-vinh. Le trait d'union est d'usage pour les toponymes viêtnamiens.
P. 131. Satha; *pour :* Sâtha.
P. 135. Soriopor; *pour :* Soryopor.
P. 135. Srey-Santhor, Srey Santhor; *pour :* Srei Santhor.
P. 120. Srey Sorijotey; *pour :* Srei Soryotei.
P. 108. Sukhôtaï; *pour :* Sukhôt'ai.
P. 120. Thommo-soccarach; *pour :* Thommo Sukhareachea.
Ajoutons encore :
P. 13, l. 6. *Lire* « ... par (une) dynastie... »
P. 80, l. 16. *Lire* « ... voûte de brique (en) berceau... »
P. 84, l. 22. *Lire* « ... (De) l'œuvre intérieure... »

En ce qui concerne les illustrations, la légende de la photo utilisée pour la couverture (tête présumée de Jayavarman VII) a été attribuée à la fig. 11, qui montre les tombes royales à Oudong. Le résultat est assez curieux.

La carte en frontispice est fort mal dessinée, et compte trop d'erreurs. On préférerait Sukhôt'ai — comme nous l'avons dit — Savank'alôk (puisque l'on a suivi pour les autres noms siamois le système de M. Cœdès), et bien entendu Ayuthya et K'ôrat (*au lieu d'*Ayuthia et K'orat), enfin P'imai (*et non* P'imay). Il faut Oc-èo, ou alors Go-oc-éo (comme dans le texte p. 24), mais non Go Oc Eo. Pourquoi Prak Khan (de Kompong Svay) ? Il vaudrait mieux Koh Ker (ou même Ké), mais non Kohker en un seul mot. Pourquoi Yacodharapura, au lieu de Yaçodharapura, et surtout pourquoi ce toponyme est-il à l'Est du nom : Angkor ? Beng Mealea est beaucoup trop au Nord.

Eveline Porée-Maspero *et alia.* — *Cérémonies privées des Cambodgiens.* — Phnom Penh, Éditions de l'Institut bouddhique, 1958, Publication de la Commission des mœurs et coutumes du Cambodge, 15 × 29 cm, 81 pages, 12 figures.

Ce petit ouvrage fait suite au fascicule publié en 1945 par les mêmes auteurs et dans le même cadre, intitulé *Cérémonies des Douze Mois.* Ce n'est certes pas là un travail d'ethnographie, mais une initiation sommaire aux mœurs cambodgiennes qui pourra rendre quelque service au public curieux, ne serait-ce que parce que nous manquons par trop d'ouvrages en ce domaine.

Il contient essentiellement une description cursive de quelques-unes des pratiques cambodgiennes, sans aucune explication générale ou tentative d'interprétation, ce qui est sans doute plus prudent. Le premier chapitre sur *Heur et Malheur,* est bien fait, et sera utile puisque cette alternative joue effectivement un grand rôle dans la vie quotidienne des Cambodgiens. Le second chapitre, *Rites et symbolismes communs aux diverses cérémonies,* est des plus faibles. Il répond en fait à peine au premier terme annoncé, ce qui est d'autant plus regrettable

que l'on aurait justement dû donner là un fil conducteur au lecteur pour les descriptions qui suivent.

Les chapitres 3 et 4, consacrés à *La Maison* et à *La Naissance*, sont utiles. Le chapitre 5, *La tonte de la houppe* est fort quelconque, et Adhémar Leclère restera toujours indispensable (sur ce point comme sur tous les autres, d'ailleurs). Le chapitre 6, *La retraite dans l'ombre*, donnera une idée suffisante d'un rite de passage très mal connu. Le chapitre 7, *Ordination*, manque par trop d'indications sur l'aspect bouddhique de cette cérémonie. Le chapitre 8, *Le Mariage*, est bien fait, sans doute le meilleur de tout le livre. Le chapitre 9 sur *La Maladie* est banal, mais se trouve quelque peu racheté par le dernier chapitre consacré à *La Mort*, suffisamment détaillé.

Il est inutile de reprendre ici les points qui mériteraient une discussion, puisque ce n'est pas là un ouvrage scientifique. Il n'offre, d'ailleurs, aucune référence, pas même quelques indications bibliographiques qui auraient été pourtant utiles au lecteur non-initié. Les figures sont fort mauvaises, et il me semble qu'il eût été facile de les faire exécuter avec plus de saveur par un artiste cambodgien traditionnel.

Mais puisque ce fascicule s'adresse, en somme, à la plus large audience, on déplorera la transcription des mots cambodgiens qui est absolument déconcertante. Étant donné le but assigné, et comme le texte était imprimé au Cambodge, une seule solution s'imposait : donner une transcription aussi simple que possible et à peu près phonétique, avec les mots en caractères dans des notes. Au lieu de cela, on a adopté exclusivement une « transcription » inventée par les auteurs, expliquée en un tableau liminaire, et qui est bien la plus illogique et la moins pratique que l'on pouvait rêver. Quant aux résultats... Voici, à titre d'échantillon, quelques-unes des perles de cette culture : *vinei* (vīnī), est transcrit *vinẽi*; pourquoi ce ẽ nasalisé, et comment le prononceront les gens qui savent la valeur du tildé? (ārakkh, ārā̆k' ou ārâkkh), qui se prononce (ârak), est transcrit*à rĭkh'* : que peut bien signifier cette finale °-kh' ? Elle ne peut reproduire aucune prononciation possible du cambodgien qui n'a pas d'occlusive, surtout en finale ! Elle n'a bien entendu aucune valeur graphique. Autre monstre : *kal* (kāl, kalpa ou kālpa), transcrit *kalb'*. Cela prouve que l'on semble apprécier cette mystérieuse apostrophe finale, sans pouvoir davantage la justifier. Car elle ne correspond pas à la graphie, pas davantage à la prononciation — un mot cambodgien ne pouvant se terminer par plus d'une consonne —; ni même à l'étymologie — du sk. *kalpa*.

On perdrait son temps à poursuivre ce relevé. En bref, les lecteurs étrangers ne tireront rien de cette transcription, qui ne leur indiquera ni la prononciation (en quelque langue que l'on puisse imaginer), ni l'étymologie, ni la graphie. Quant aux lecteurs cambodgiens, ils seront certainement incapables de reconnaître là leur propre langue, et devront restituer le terme à partir du contexte... On appréciera donc le bien fondé et l'utilité d'une telle innovation.

Royaume du Cambodge. — Ministère du Plan. — *Annuaire statistique rétrospectif du Cambodge (1937-1957)*, s. l. (Phnom Penh, E.K.L.I.P.), juin 1958, 27 + 20 cm, 214 pages.

Cette excellente compilation rendra les plus grands services à qui voudra se documenter sur le Cambodge contemporain, et suivre son évolution économique. Elle prend heureusement la suite des *Annuaires statistiques de l'Indochine*,

disparus, et en particulier de l'*Annuaire statistique du Cambodge* (dernier paru: Saigon, 1953 — mais arrêté en fait à l'année 1951).

Ce travail semble avoir été préparé avec soin, malgré les difficultés, voire les impossibilités qui entravent une entreprise de ce genre, tout spécialement dans un pays où la récolte des données est très difficile et commence à peine d'être organisée. D'ailleurs la préface souligne très honnêtement les obstacles rencontrés et les nombreuses incertitudes qui subsistent. La présentation est satisfaisante, et le texte bilingue (anglais-français), une heureuse initiative qui assurera une plus grande diffusion à cet ouvrage. Les coquilles semblent réduites au minimum. On notera simplement quelques erreurs, d'inattention semble-t-il. Ainsi, p. 10, col. 4, le total de la population chinoise avec les chiffres de détail cités, devrait être 217.938, et non 217.928. Il y a eu une double erreur, car l'on a recopié avec une faute le chiffre de l'Annuaire de 1952, qui est 217.928; et l'on a commis une autre bévue en copiant le nombre de Chinois recensés à Pursat (4.731 au lieu de 4.732) et à Svay Rieng (3.964 au lieu de 3.954).

***

Le chapitre I est consacré à la population. En fait, le seul recensement effectué au Cambodge fut celui de 1921 (un autre vient d'être décidé). Depuis cette date, les chiffres avancés représentent « ... les estimations sommaires faites par les gouverneurs de province». A les en croire, la population du Royaume serait passée de 2.403.000 habitants en 1921, à 4.740.000 habitants en 1958 (p. 9). Si le premier chiffre était certainement sous-estimé, et le second probablement surestimé, la progression est néanmoins frappante puisque la population serait pratiquement passée du simple au double. On ne donne pas de données comparatives sur l'évolution des différentes minorités. En 1950 (p. 10), on comptait pour une population globale de 4.073.967 habitants, 319.596 Viêtnamiens, 217.928 Chinois et 4.464 Européens.

Le chapitre II donne les statistiques scolaires, qui montrent le remarquable essor en ce domaine, mais ne permettent guère une étude serrée faute de données sur la structure démographique du pays. On ne peut distinguer, en effet, les résultats de la simple augmentation de la population ou ceux de l'arrivée à l'âge scolaire de certaines générations, de ceux dus à l'allongement de la scolarité ou à l'extension proprement dite de l'enseignement. Cette dernière semble cependant tout à fait remarquable au cours des dernières années.

Le chapitre III présente les données relatives à la Santé publique. Les chiffres sont rares et, croyons-nous, peu significatifs car ils ne représentent que les cas traités en hôpital, et reposent sur des diagnostics souvent douteux.

***

Le chapitre IV est consacré à l'Agriculture, avec des chiffres de valeur diverse, excellents pour le caoutchouc, approximatifs pour les autres produits, voire inexistants sur certains points souvent importants. Ce chapitre demeure néanmoins, à notre sens, le plus intéressant, car il exprime le pays réel. Il est curieux de constater que la production de paddy n'aurait pratiquement pas varié (p. 35) entre les meilleures années d'avant-guerre : 1938-1939 avec 1.292.000 tonnes, et les meilleures années d'après-guerre : 1956-1957 avec 1.478.000 tonnes. Or, ceci ne s'accorde guère avec une population qui aurait doublé ! Cette anomalie est encore accentuée dans le tableau de la p. 36, qui affirme que la superficie culti-

vée était en 1938-1939 de 1.226.000 hectares, et serait en 1956-1957, de 1.234.000 hectares. Il y a là soit insuffisance d'information, soit — plus vraisemblablement — relâchement du contrôle foncier qui sert de base au calcul de l'impôt. Par contre, le maïs s'est effondré (p. 38) : de 360.000 tonnes (en grain) pour 1938-1939, la production est tombée à 100.000 tonnes pour 1956-1957. Ce qui permet de croire que cette culture, imposée par le Protectorat pour l'exportation vers l'Afrique française, a plus ou moins échouée auprès de la population. Il en est de même du poivre, mais les maladies de la plante et le manque de main-d'œuvre qualifiée (chinoise), sont également à incriminer. Le soja, le tabac, la patate, le sésame sont en expansion; mais, dans certains cas, l'augmentation de ces chiffres ne reflète peut-être que l'amélioration du contrôle des cultures « industrielles ». La production de caoutchouc a plus que doublé (p. 37 : 13.000 tonnes en 1937, et 30.683 tonnes en 1957), reflet, entre autres facteurs, des conditions générales au Sud-Viêt-Nam qui ont certainement incité les compagnies productrices à reporter partie de leurs efforts sur le Cambodge.

Le chapitre V donne les statistiques concernant les forêts, basées sur des chiffres très nombreux, mais peut-être trompeurs, à tout le moins plus qu'optimistes. On appréciera l'extension des surfaces de forêts réservées — qui sont si importantes pour ce pays — : elles passent de 1.266.000 hectares en 1939, à 3.845.000 hectares en 1955. Mais que vaut cette protection quand on lit que le volume total vérifié de bois d'œuvre et de bois de feu exploité sous contrôle, est descendu de 473.300 m³ en 1949, à 383.000 m³ en 1957 (p. 48)...

Le chapitre VI contient les données relatives aux pêches (stationnaires dans l'ensemble), et le chapitre VII celles de l'élevage (stationnaire pour les bubalins, en augmentation pour les bovins, en reprise pour les porcins). Mais ceci alors que l'abattage est en très large augmentation (p. 60) : en fait, ces derniers résultats reflètent surtout l'amélioration du contrôle vétérinaire, davantage qu'un changement dans la diète nationale (p. 61 et 63).

Le chapitre VIII, Production industrielle, est à notre sens de fort peu d'intérêt car il reflète la seule activité des établissements européens ou étrangers, ou du moins de structure occidentale, localisés dans les grands centres, et non pas l'équipement industriel du pays, encore pratiquement nul. On notera toutefois le développement remarquable des rizeries et décortiqueries : 47 en 1951, et 765 en 1957 (p. 67). C'est là une conséquence, entre autres, de la sécession d'avec l'ex-Cochinchine, et une manifestation de la réaction anti-chinoise du pays. Les raffineries de sucre de palme, les scieries sont également en progression notable, mais les charbonnières (développées surtout pendant la guerre), et les briquetteries-tuileries sont en régression frappante. On ne devra point méconnaître qu'il s'agit là seulement de toutes petites entreprises, à peine au stade artisanal. Elles reflètent cependant une réaction contre la main-mise chinoise ou européenne sur ce genre d'entreprises, avant-guerre, conjuguée avec des efforts réels d'équipement coopératif. Exprimant, en partie seulement, la modernisation du pays, on notera (p. 71) les chiffres de consommation d'électricité : 7.095 kwh en 1936, et 39.144 kwh en 1957.

Le chapitre IX contient les statistiques des Transports et Travaux publics. Le parc automobile a quintuplé en vingt ans : 279 camions en 1937, 3.597 en 1957; et sextuplé pour les transports en commun : 279 autobus et cars en 1937, 1.124 en 1957 (p. 86). Le trafic fluvial accuse une régression qui est la conséquence directe de l'expansion des transports routiers, et de la fermeture du Sud-Viêt-Nam : 9.359 mouvements de navires au total en 1948, contre 1.814 en 1957 (p. 89). C'est donc là une activité traditionnelle du Cambodge qui disparaît. Malheureuse-

ment, l'infrastructure ne s'est pas développée au même rythme que les nouveaux moyens utilisés : il y avait 3.566 kilomètres de routes en 1937, et on en trouve 3.585 kilomètres en 1957 — dans un état fâcheux — (p. 87). Activité nouvelle et qui elle encore résulte de l'autonomie politique du Cambodge, le trafic maritime de Phnom Penh « port de mer » : à l'arrivée, 20.400 tonnes en 1950, et 220.700 tonnes en 1957; au départ : 49.200 tonnes et 267.300 tonnes respectivement (p. 90-91).

* * *

Le chapitre x donne des indices de prix à la consommation pour Phnom Penh, qui nous semblent refléter des conditions trop particulières pour offrir une base d'estimation valable. Ces chiffres ne seraient d'ailleurs utilisables qu'après des comparaisons, très difficiles, entre les pouvoirs d'achat réels des monnaies successivement utilisées au Cambodge depuis 1937. Notons seulement (p. 100), que le riz blanc n° 1 (à 25 p. 100) est passé, par picul de 68 kilogrammes, de 8 piastres en 1937 à 329 riels en 1957 (vente en gros).

Le chapitre xi : Commerce extérieur, malgré l'abondance des chiffres, ici faciles à recueillir étant donné les nombreux contrôles, n'offre guère d'intérêt à notre sens car il reflète un secteur très particulier d'activités, que l'on pourrait dire « occidentalisé », en marge de la vie réelle du pays. De plus, là encore, il faudrait disposer d'un étalon commun et y réduire les chiffres donnés dans des monnaies très différentes, le Cambodge étant passé de la piastre d'avant-guerre (zone franc), à travers la piastre flottante des années 1939-1954, à une semi-autonomie, en dehors de la zone franc, mais sur laquelle pèse toujours de nombreuses influences extérieures (voir plus bas). Les exportations n'offrent guère une base de calcul plus satisfaisante, car elles sont en très grande partie commandées par la situation politique; les chiffres de production constitueraient en réalité la meilleure des approximations, s'ils pouvaient être cernés au plus près.

Le chapitre xii est consacré aux finances publiques et, bien entendu, pour étudier celles-ci de 1937 à 1957, on gardera présente à l'esprit l'évolution profonde qu'a connu le Cambodge. En fait, les seuls chiffres permettant une étude comparative sont ceux du budget national depuis 1954, car jusqu'à cette date le budget cambodgien était inséparable de celui de l'Indochine française. Par contre, si l'on scrute de près le budget actuel du pays, on saisira sur le vif certains des problèmes qui pèsent sur sa destinée. Ainsi pour 1956 on constate (p. 137) que sur 1.971.945.000 riels de dépenses, il y a 1.380.948.000 riels de dépenses civiles et 590.997.000 riels de dépenses militaires (y compris les dépenses de personnel pour la « défense en surface », trop facilement glissées dans le budget civil). Or, le tiers du budget consacré à la Défense nationale est manifestement trop pour un pays qui doit s'équiper entièrement, surtout si l'on réalise la consommation d'énergie que cela représente, et qui est encore plus fâcheuse que les dépenses monétaires. Il est vrai que le projet de budget pour 1958 montre une réduction de ce pourcentage (ramené à environ 25 p. 100 du budget total, p. 139).

On notera également la situation très particulière du pays quant à ses revenus budgétaires. Pour 1958 (p. 138), sur un revenu total de 2.650.000.000 de riels, 1.200.000.000 de riels et 746.000.000 de riels proviennent respectivement des Douanes et Régies et de l'Impôt. Or, dans un cas comme dans l'autre, la presque quasi-totalité de ces redevances sont acquittées par les entreprises étrangères, les seules en fait à être soumises à l'impôt direct ou indirect, parce que les seules contrôlables. Par exemple, pour l'impôt direct en 1956, les entrepreneurs européens ont payé environ 300.000.000 de riels, et les Cambodgiens 60.000.000 de riels

(p. 140-143). De plus, ces droits sont acquittés à l'occasion d'un commerce extérieur qui sert surtout à la colonie étrangère. Certes, il est parfaitement normal de taxer ces activités, mais il est dangereux d'en dépendre uniquement. Il n'est pas davantage sain d'exempter la population, surtout par impéritie, de ses charges nationales. Tout se passe en fait comme s'il existait deux pays superposés et pratiquement indépendants. D'une part le Cambodge traditionnel, cultivant et produisant sa propre subsistance, et vivant en quasi-autarcie, en tout cas en dehors des courants économiques internationaux. D'autre part, un circuit économique de type occidental, créé par l'Europe et maintenu par elle, destiné certes à servir la minorité étrangère vivant dans le pays, mais aussi une infime fraction de la population indigène, gagnée à ce mode de vie, ou mieux : assujettie à ces besoins; enfin, un gouvernement de type occidental, louable par ses tentatives de modernisation du pays, mais dont on voudrait être sûr qu'il ne sert pas aussi en partie ses propres goûts, étant essentiellement composé des membres de la minorité plus haut caractérisée... Il en résulte une situation économique malsaine, et surtout une sujétion inquiétante du pays (voir la balance des payements pour 1956, p. 211 et suiv., où les aides économiques étrangères combinées ont couvert pour moitié les dépenses de l'État!). Or, ce devrait être la force du Cambodge que de couvrir ses dépenses grâce aux moyens de production moderne installés par l'Occident (essentiellement le caoutchouc, puis l'impôt et les Douanes et Régies), s'il savait limiter ces dépenses à ses besoins réels.

En somme, la situation pourrait être favorable si l'État faisait preuve de plus d'équilibre, et aussi de plus d'originalité et de dynamisme dans sa politique monétaire et surtout dans ses investissements. Or il semble bien que, par force peut-être, le Cambodge a pris nombre de défauts aux organisations occidentales, sans tirer parti de leurs avantages, par exemple la notion d'investissement. C'est ce que montre l'examen du chapitre XIII : Monnaie et Crédit, où sont exposés en particulier la situation de l'Office de Crédit populaire, devenu en 1957 l'Office royal de Coopération, et les activités des banques en ce domaine (p. 163-165). Les chiffres donnés sont dérisoires par rapport aux besoins du pays. Et si la monnaie est saine — gagée à plus de 60 p. 100 — si la dette publique est pratiquement nulle, les montants réunis des investissements de l'État atteignent pour 1957 seulement 0,001 °/₀ du budget des dépenses! Sur ce plan toujours, l'étude du chapitre XV qui expose le plan biennal 1958-1959, n'est pas très encourageante, une fois faite la part de l'optimisme officiel, et tenu compte de ce que plus de la moitié des investissements prévus seront financés par les aides économiques étrangères.

*
* *

Le chapitre XIV est consacré à une tentative d'évaluation du revenu national. Les auteurs eux-mêmes sont sceptiques — ils le soulignent franchement — sur la valeur des chiffres réunis à cet effet. Nous ferons comme eux. Ces chiffres même exacts ne signifieraient pratiquement rien, car ils sont obtenus en affectant à la totalité des habitants des activités qui ne sont, en réalité, caractéristiques que d'une infime minorité. Ainsi, faire entrer dans ce comput les valeurs — fussent-elles « corrigées » — de l'électricité, des boissons gazeuses, de la glace, de la brique (p. 195 et suiv.), pour un pays où 90 p. 100 de la population n'utilise pas l'électricité, boit de l'eau non glacée, et vit sous le chaume... n'est pas, nécessairement, très parlant.

On voit, par cette brève analyse, l'intérêt considérable de ce recueil, qui permet de suivre l'évolution du Cambodge depuis dix ans, l'effet de la situation interna-

tionale sur ses activités, enfin de pressentir l'orientation future du pays. Sans doute, cet annuaire présente des lacunes, mais on ne saurait en accuser ses compilateurs, qui ont fait de leur mieux avec les matériaux dont ils disposaient. Il convient seulement d'utiliser avec prudence ces données. Certes, elles sont souvent exactes. Mais on a montré, dans quelques cas, combien elles sont loin d'exprimer la situation réelle, ou plus exactement, combien elles ne reflètent qu'un aspect des choses, non nécessairement le plus parlant. On devra donc utiliser cette précieuse somme d'informations avec soin, et dans un esprit différent de celui qui préside habituellement à l'établissement des diagnostics économiques dans les pays occidentaux, à partir des statistiques que ceux-ci publient.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME L, fascicule I

Planches hors texte

Après la page

Figures dans le texte

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 800725

LA CONSTRUCTION ET LE CULTE DES STŪPA D'APRÈS LES *VINAYAPIṬAKA*

par

André BAREAU

Tous les *Vinayapiṭaka*, y compris ces abrégés (*mātṛkā*) que sont le *P'i-ni-mou king* et le *Pi-nai-ye*, à la seule exception du *Vinaya* pāli, contiennent d'intéressantes données concernant la construction et le culte des *stūpa*. Vu leur caractère canonique, elles constituent les plus anciens documents que nous possédions sur cette question, à l'exception de celles, assez peu importantes, qui sont contenues dans les diverses recensions du *Mahāparinirvāṇasūtra*.

Le fait qu'elles soient absentes du *Vinaya* pāli, qui est de beaucoup le plus connu et utilisé en Occident, explique qu'on les ait jusqu'ici négligées et même pratiquement ignorées. L'examen de ces données souvent obscures m'a été facilité grâce à l'aide que m'ont apportée Mme Benisti, qui a confronté longuement les résultats de ses recherches récentes dans le domaine de l'archéologie avec les documents que j'avais tirés des textes, et M. Jacques Gernet, qui m'a fourni des éclaircissements sur certaines phrases chinoises assez énigmatiques. Qu'ils veuillent bien trouver ici l'expression de ma vive gratitude.

Les données en question se présentent sous deux formes : des récits complets consacrés aux *stūpa* et des éléments plus ou moins brefs, généralement réduits à une phrase ou à quelques mots, dispersés dans le texte des *Vinayapiṭaka*. Les premiers ont souvent, en eux-mêmes, un intérêt légendaire et même historique que l'on ne saurait négliger, comme on le verra par la suite. Ces récits se trouvent dans le *Kṣudrakavastu* chez les Mahīśāsaka [1], les Dharmaguptaka [2], les Mahāsāṅghika [3] (pour autant que l'on puisse établir une répartition par chapitres des *Skandhaka* de ces derniers). On les rencontre, en partie, dans le *Kṣudrakavastu* [4] et en partie dans la *Nidānamātṛkā* [5] des Mūlasarvāstivādin. Chez les Sarvāstivādin [6], ils sont rangés dans les parties complémentaires, probablement rattachées tardivement au Canon : l'*Ekottaradharma* et un chapitre postérieur consacré aux devoirs des moines; un seul récit, très court, appartient au *Kṣudra-*

(1) Taishō Issaikyō (= T.), n° 1421.
(2) T. 1428.
(3) T. 1425.
(4) T. 1451.
(5) T. 1452.
(6) T. 1435.

kavastu. Les données éparses sont absentes des ouvrages des Mahāsāṅghika, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka. Chez les Sarvāstivādin, elles sont rares et dispersées dans le *Kṣudrakavastu* et le *Śayanavastu*. Dans le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, on les rencontre dans le *Kṣudrakavastu* et dans le résumé en vers nommé *Vinayakārikā*. L'abrégé de *Vinaya* anonyme (*Pi-nai-ye*) [1] ne contient qu'un seul récit, placé tout à la fin de l'ouvrage. Dans le *P'i-ni-mou king* [2] enfin, les récits et les éléments séparés sont dispersés à peu près dans tout le livre. Tout ceci, de même que l'absence de toute donnée dans le *Vinayapiṭaka* pāli, tend à prouver que ces documents n'ont été incorporés aux divers Canons qu'assez tard, dans les deux derniers siècles avant notre ère et même après dans certains cas. Cependant, certains indices laissent à penser que l'un au moins des récits, celui qui concerne le *stūpa* du Buddha Kāśyapa, peut remonter, dans sa version primitive, à une époque antérieure au règne d'Aśoka. Il semble donc qu'une partie au moins de nos documents et des anecdotes qui leur servent de cadre ait subsisté pendant un temps plus ou moins long en tant qu'éléments paracanoniques avant d'être introduite dans les *Vinayapiṭaka*. Rien ne s'oppose non plus à ce que des éléments semblables aient existé dans les écoles régies par le Canon pāli et que, n'ayant jamais été admis dans celui-ci, ils aient finalement disparu dans l'oubli. Du reste, l'existence même des *stūpa*, prouvée surabondamment par l'archéologie et l'épigraphie, au moins depuis le règne d'Aśoka qui fit agrandir du double celui du Buddha Konākamana comme l'atteste l'inscription de Nigali Sagar, suppose celle de règles contemporaines concernant la construction de ces édifices et le culte qu'on leur rendait.

Voici donc, classées et confrontées, les données que nous fournissent les *Vinayapiṭaka*.

A. LES RAISONS SUR LESQUELLES REPOSE L'ÉDIFICATION DES STŪPA

Il faut distinguer d'abord les *stūpa* construits sur les restes d'un cadavre et ceux que l'on a élevés sur les reliques d'une personne vivante, notamment ses cheveux et ses rognures d'ongles.

Le premier cas semble le plus important et le plus ancien. Selon le *Pi-nai-ye* : « Quand un homme du commun meurt, on bat la terre pour faire un tumulus (墳). A plus forte raison, pour le Bienheureux » (T. 1464, p. 897 *c*-898 *a*). Le *P'i-ni-mou king* explique : « Sur les cadavres, on élève des *stūpa* (塔) » [T. 1463, p. 815 *c*] et il ajoute : « Les vêtements (ou : étoffes 衣) que l'on suspend au-dessus des *stūpa* ne doivent pas être pris... Si, à l'intérieur du tertre, le cadavre n'est pas encore détruit, les vêtements qui sont sur le cadavre ne doivent pas être pris ». Ceci montre que, dans deux écoles au moins, on rattachait l'origine des *stūpa* aux tumuli édifiés sur les cadavres des gens ordinaires. Ce passage prouve aussi que, dans l'Inde ancienne, l'inhumation était assez courante [3], bien que les moines aient toujours été incinérés, le rite de l'incinération étant sans doute réservé, parce que plus onéreux, aux personnes particulièrement respectables. Enfin, il est permis de voir dans ces morceaux d'étoffe suspendus au-dessus des tertres funéraires ordinaires, et qui sont peut-être une partie des vêtements des morts abandonnés

---

(1) T. 1464.

(2) T. 1463.

(3) Dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka (T. 1428, p. 958 *a*) on parle également et conjointement des rites d'inhumation et d'incinération.

comme impurs, l'origine des bannières que l'on suspend au-dessus des *stūpa* et aussi d'autres monuments religieux comme l'arbre de *bodhi* dans les monastères actuels.

Les *stūpa* renfermant des reliques de cheveux et d'ongles s'expliquent différemment. Dans un récit conservé par les Sarvāstivādin, le célèbre dévot laïc Anāthapiṇḍika dit au Buddha : « Ô Bienheureux, quand le Bienheureux voyage parmi les hommes pour les éduquer, j'éprouve toujours le désir de regarder avec respect le Buddha. Puisse le Bienheureux me donner de petits objets auxquels je puisse rendre un culte (*pūjā*) ». Le Buddha lui donne aussitôt des cheveux et des rognures d'ongles : « Tu leur rendras un culte ». S'adressant au Buddha, il [Anāthapiṇḍika] dit alors : « Ô Bienheureux, me permets-tu d'élever un *stūpa* (塔) pour ces cheveux et ces ongles? » Le Buddha dit : « Je te permets d'en élever » (T. 1435, p. 351 *c*). Ainsi donc, ces menus déchets provenant du corps du Buddha participent de sa nature et, en les vénérant, on vénère le Bienheureux lui-même. On trouve la même préoccupation dans un récit du *P'i-ni-mou king* : « Quand on coupa les cheveux [du Buddha], le fils de roi Gopāla se rendit auprès du Buddha et demanda au Bienheureux ces cheveux pour les emporter et, étant retourné dans son pays, leur rendre un culte. Le Buddha le lui permit aussitôt. Le fils de roi demanda alors des explications au Bienheureux : « Ces cheveux, dans quel récipient faut-il les mettre pour leur rendre un culte? » Le Buddha dit : « Il faut les mettre dans un récipient fait des sept joyaux pour leur rendre un culte » (T. 1463, p. 816 *c*).

La version dharmaguptaka de la même anecdote présente une variante intéressante : « Il y avait alors un fils de roi, Gopāli, qui dirigeait un corps d'armée et désirait aller dans la direction de l'Ouest où il y avait des rebelles à soumettre. Il vint pour chercher des cheveux et de la barbe du Bienheureux. Les moines le dirent au Buddha. Le Buddha dit : « Je permets qu'on les lui donne ». Les ayant obtenus, il ne sut pas en quel endroit les placer. Le Buddha dit : « Je permets qu'on les place dans un *stūpa* d'or, ou dans un *stūpa* d'argent . . . Alors, le fils de roi, ayant emporté les cheveux du Bienheureux, alla soumettre les rebelles et obtint la victoire » (T. 1428, p. 957 *b*). Nous voyons par cet exemple que le *stūpa*-reliquaire, de petites dimensions, servait aussi de talisman et de palladium. Si cet usage, que l'on retrouve dans toutes les religions, ne nous surprend guère, nous sommes cependant assez étonnés de voir un ouvrage canonique bouddhique, non seulement le relater, mais encore le sanctionner.

La suite du récit concernant le reliquaire confié au prince Gopāla ou Gopāli nous montre la liaison qui existait entre le *stūpa*-reliquaire et le *stūpa*-monument. Les Dharmaguptaka disent à ce propos : « Quand le fils de roi [après avoir remporté la victoire sur les rebelles] fut revenu dans son pays, il éleva un *stūpa* pour les cheveux du Bienheureux. C'est le *stūpa* [qui fut élevé] quand le Bienheureux était en ce monde ». Le *stūpa*-monument est donc une chapelle, dans laquelle on a déposé un *stūpa*-reliquaire. L'anecdote est un peu plus compliquée dans le *P'i-ni-mou king* : « Le fils de roi partit comme le Buddha l'avait enseigné et, en route, il apprit que des bandits d'un pays étranger arrivaient. Aussitôt, sur la route, il fit un grand *stūpa* et rendit un culte aux cheveux du Buddha. Ce *stūpa* est nommé *stūpa* des cheveux du Buddha ». Le *stūpa*-monument sert donc ici à protéger le *stūpa*-reliquaire et le trésor qu'il représente, à la fois pour sa richesse et pour sa vertu magique, des atteintes des méchants.

Deux *Vinaya*, celui des Mahīśāsaka et celui des Mūlasarvāstivādin, nous apprennent que l'on construisait des *stūpa* pour les Buddha Tathāgata, pour les Pratyekabuddha ou Buddha solitaires, pour les Auditeurs (*śrāvaka*), c'est-à-dire pour les

quatre sortes de saints bouddhiques, et pour les Cakravartin, ces monarques universels qui font tourner la Roue de la Loi (*dharmacakra*) sur le monde entier (T. 1421, p. 173 *a*; T. 1451, p. 291 *c*; T. 1459, p. 652 *c*).

B. LA CONSTRUCTION DU STŪPA MONUMENT

Si les données concernant la construction du *stūpa* sont abondantes, elles ne sont pas toujours faciles à interpréter et, de plus, elles sont réparties dans les textes avec une hétérogénéité qui rend souvent difficiles à établir les comparaisons entre les diverses traditions. Ceci est d'autant plus regrettable que nos sources appartiennent à des écoles diverses et probablement aussi à des régions et à des époques différentes.

I. *Les matériaux*

Les matériaux les plus variés étaient employés à la construction des *stūpa*. Le plus vieux récit, celui du *stūpa* du Buddha Kāśyapa, contenu dans les *Vinaya* des Mahāsāṅghika, des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka, ne parle que de boue (泥) et comporte même cette stance : « Cent mille charges d'or pur ne sont pas comparables à une seule boule de boue utilisée pour construire le *stūpa* d'un Buddha » (T. 1421, p. 172 *c*-173 *a*; T. 1425, p. 497 *c*; T. 1428, p. 958 *b*). Les Dharmaguptaka précisent même de quelles espèces de boue il s'agit : de la boue noire (黑 泥), de la boue d'herbes desséchées, de la boue de bouse de vache, de la boue blanche (白 泥 = argile blanche), de la chaux, de la terre blanche (白 墡 土) [T. 1428, p. 956 *c*]. Les Sarvāstivādin parlent d'un mur de boue ou de mortier (塗 壁) [T. 1435, p. 351 *c*]. Tous ces matériaux semblent bien fragiles, bien inconsistants pour élever ces énormes tumuli que sont les *stūpa*. En admettant même que l'on ait pu en construire un tertre d'un certain volume, les pluies tropicales violentes de l'Inde n'auraient pas tardé à dissoudre et à anéantir ces monuments destinés, au contraire, à durer très longtemps pour perpétuer la mémoire de ceux dont ils abritaient les reliques. Ces matériaux légers pouvaient tout au plus servir à crépir la masse du *stūpa*, construite, elle, en matériaux beaucoup plus résistants.

Les Mahāsāṅghika, les Mūlasarvāstivādin et les Dharmaguptaka parlent du reste de l'utilisation des briques pour la fabrication des *stūpa*, et les derniers ajoutent à celles-ci la pierre et le bois (T. 1425, p. 497 *c*, 498 *a*; T. 1428, p. 956 *c*; T. 1451, p. 291 *c*). L'archéologie prouve, en effet, que la brique était le matériau essentiel employé dans la construction des *stūpa*. Les grands *stūpa* d'Anurādhapura, à Ceylan, sont des montagnes de briques.

Nos textes parlent aussi de l'utilisation des métaux, surtout des métaux précieux, et des joyaux, dans l'édification des *stūpa*, et ce, non pas comme des éléments décoratifs, mais comme des matériaux de base. Les Mahāsāṅghika mentionnent un *stūpa*, celui du Buddha Kāśyapa, qui était fait des sept joyaux (T. 1425, p. 497 *b*). Les Mūlasarvāstivādin et le *Pi-nai-ye* prescrivent l'emploi des quatre joyaux, or, argent, cristal et lapis-lazuli (T. 1451, p. 249 *b* et 261 *c*; T. 1452, p. 429 *c*; T. 1464, p. 898 *a*). Selon les Mahīśāsaka, le *stūpa* de Kāśyapa était fait d'or et d'argent (T. 1421, p. 172 *c*). Enfin, les Mūlasarvāstivādin croyaient pouvoir utiliser le fer et le cuivre pour ce travail (T. 1452, p. 429 *c*). Il semble que l'imagination des Indiens antiques ait, sur ce point, assimilé les reliquaires aux monuments et rêvé d'énormes *stūpa* entièrement construits avec les matières précieuses

qui servaient à la fabrication des urnes à reliques, travail d'orfèvre. Comme le suggèrent les Mahāsāṅghika, il n'est pas impossible que l'on ait recouvert certains monuments d'une mince couche d'or, comme cela se pratique encore aujourd'hui tant en ce qui concerne certains *stūpa* bouddhiques du Siam que les coupoles des sanctuaires centraux des grands temples hindouistes à Cidambaram, à Śrīraṅgam, etc. (T. 1425, p. 498 *a*).

II. *La couleur*

Nous savons peu de choses au sujet de la couleur de ces monuments, dont la masse de briques était généralement recouverte d'une sorte de stuc lui-même enduit d'une couche de matière colorée. Les Sarvāstivādin parlent d'un mortier rouge, noir et blanc (T. 1435, p. 351 *c*), les Mūlasarvāstivādin d'un enduit blanc frais (鮮 白) et de murs et de colonnes enduits (塗) de « pierre rouge » (赤 石) et de « minéral pourpre » (紫 礦) [T. 1452, p. 429 *b*].

III. *Les proportions*

Les dimensions données par nos sources sont toutes de l'ordre d'une lieue indienne (*yojana*), soit environ 10 kilomètres, ce qui est évidemment à rejeter comme purement légendaire. Cependant, ces dimensions extravagantes sont intéressantes en ce qu'elles nous donnent les proportions des monuments.

D'après les Mahāsāṅghika et les Mahīśāsaka, le *stūpa* idéal avait une demi-lieue de large et une lieue de haut, et était donc deux fois plus haut que large (T. 1421, p. 172 *c*; T. 1425, p. 497 *b*). Selon le *Pi-nai-ye*, il avait une lieue de large comme de long, et une lieue de haut (T. 1464, p. 898 *a*), c'est-à-dire qu'il était aussi large que haut. Enfin, pour les Mūlasarvāstivādin, le *stūpa* idéal avait les proportions du mont Sumeru, soit une lieue de large et une demi-lieue de haut, ou deux ou trois mesures de large pour une ou deux de haut (T. 1451, p. 222 *c*, 249 *b*, 261 *c*, 291 *c*; T. 1459, p. 652 *c*).

Nous voyons donc que les proportions des *stūpa* variaient beaucoup avec les écoles, peut-être aussi avec les régions. Cela contredit la légende rapportée par Hiuan-tsang selon laquelle les *stūpa* les plus anciens étaient ceux qui étaient le plus enfoncés dans le sol, ce qui laissait supposer que les proportions de ces monuments avaient évolué dans le sens d'une importance de plus en plus grande donnée à la hauteur par rapport à la largeur. En effet, le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, qui décrit les *stūpa* les plus aplatis, les plus anciens par conséquent si l'on se réfère aux dires de Hiuan-tsang, est de beaucoup le plus récent de tous les recueils disciplinaires, alors que le récit dans lequel figurent les données des Mahāsāṅghika et des Mahīśāsaka est probablement le plus ancien, et semble remonter au moins au règne d'Aśoka. On pourrait expliquer ces divergences si grandes en supposant que le calcul n'est pas basé sur les mêmes éléments dans les divers cas, par exemple que celui des Mūlasarvāstivādin ne concerne que la masse ronde (*aṇḍa*) qui forme la partie la plus importante du monument, tandis que celui des Mahāsāṅghika et des Mahīśāsaka est relatif à la hauteur du *stūpa* depuis le sol naturel jusqu'à l'extrémité du mât portant les parasols. En fait, rien n'indique nulle part sur quelles bases reposent ces calculs, et par conséquent, en l'absence de telles précisions, il semble bien que ceux-ci concernent la hauteur totale du *stūpa*, du sol naturel à la pointe du mât, et la largeur du soubassement.

IV. *Le terrain*

Certains textes nous donnent quelques renseignements concernant le terrain sur lequel doit être bâti le *stūpa*. Selon les Mūlasarvāstivādin, il doit se trouver au carrefour de quatre grandes routes (T. 1451, p. 394 *c*, 400 *b-c*).

Les Mahīśāsaka énumèrent les *stūpa* en plein air, les *stūpa* construits dans des habitations (屋) et les *stūpa* dépourvus de murs (無 壁) [T. 1421, p. 173 *a*). Si les deux premières sortes ne font pas de difficulté, la dernière demeure énigmatique.

Les Sarvāstivādin nous donnent heureusement plus de détails. On peut, d'après eux, construire un *stūpa* dans une caverne (窟) aménagée de main d'homme et pourvue d'une porte, et le recouvrir (覆) [T. 1435, p. 351 *c*-352 *a*]. On peut en édifier dans des jardins (園 田) ou dans des champs de céréales (穀 田) [T. 1435, p. 415 *c*]. Il faut choisir soigneusement un terrain où l'on puisse aller et venir sans difficulté, qui soit pourvu d'eau et de bouquets d'arbres, qui soit paisible jour et nuit, où il y ait peu de moustiques, de vent, de chaleur et d'insectes venimeux (T. 1435, p. 416 *c*).

Les Mahāsāṅghika nous donnent d'autres renseignements. Selon eux, avant de bâtir un monastère, on doit d'abord déterminer un bon terrain pour en faire l'emplacement du *stūpa*. Celui-ci ne doit être situé ni au Sud ni à l'Ouest du monastère, mais à l'Est ou au Nord (T. 1425, p. 498 *a*). L'archéologie révèle qu'en fait, par exemple à Nāgārjunīkoṇḍa ou à Anurādhapura, les *stūpa* sont généralement placés à l'Ouest, direction du soleil couchant, des morts, par rapport aux monastères. La tradition veut du reste qu'au moment du Parinirvāṇa, le Buddha ait fait face à l'Ouest. Or, le *stūpa* symbolise le Parinirvāṇa. Les Mahāsāṅghika nous disent encore que le terrain du Buddha, c'est-à-dire du *stūpa*, ne doit pas empiéter sur le terrain de la communauté (*saṅgha*), c'est-à-dire du monastère et réciproquement. L'eau du terrain du Saṅgha ne doit pas entrer sur le terrain du Buddha et réciproquement. Le *stūpa* doit être construit en un lieu élevé et bien visible (T. 1425, p. 498 *a*).

V. *Les éléments architectoniques*

Sauf chez les Mahāsāṅghika et les Mūlasarvāstivādin, nous ne possédons pas de description complète, même fort sommaire, du *stūpa*. Généralement, les données concernant les éléments architectoniques, dont la liste est presque toujours partielle, sont dispersées sans ordre.

Avant d'examiner séparément chacun de ces éléments, voyons les deux descriptions qui nous sont fournies. Selon les Mahāsāṅghika : « Le soubassement est entouré, des quatre côtés, par une barrière. Sur la partie ronde s'élèvent deux épaisseurs (二 重) d'où des dents carrées (方 牙) sortent des quatre côtés. Au-dessus, on place les parasols à plateaux (槃 蓋), un grand mât-signal (長 表) et les signes de roues (輪 相) » [T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*]. Voici la description des Mūlasarvāstivādin : « Vous pouvez utiliser deux épaisseurs de briques pour faire le soubassement. Ensuite, placez le corps du *stūpa* (塔 身) et, au-dessus, placez le bol retourné (覆 鉢). A volonté, réduisez sa hauteur et établissez son sommet horizontal... Dressez le mât à roues (輪 竿), puis placez-y les signes de roues. Le nombre de ces signes de roues est de un, deux, trois, quatre, jusqu'à treize. Puis, placez l'urne de joyaux (寶 瓶) » [T. 1451, p. 291 *c*].

Voyons maintenant les éléments, un par un.

1° *Le soubassement.* — Les Dharmaguptaka prescrivent de construire le *stūpa* carré, circulaire ou octogonal (T. 1428, p. 956 *c*), mais il semble bien que cela se rapporte plus précisément au soubassement du monument. Les Mahāsāṅghika parlent des quatre côtés (四 方) du soubassement (T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*) et les Mūlasarvāstivādin des quatre bords (四 畔) [T. 1459, p. 652 *c*], ce qui laisse supposer que la forme en était carrée. A un autre endroit, les seconds donnent la mesure de la circonférence (周 圓) d'un *stūpa*, que l'on doit comprendre du reste comme le diamètre, mais qui suggère une forme circulaire (T. 1451, p. 222 *c*).

2° *La partie ronde.* — C'est la partie essentielle du monument, « l'œuf » (*aṇḍa*). Seuls, les Mahāsāṅghika et les Mūlasarvāstivādin en parlent. Les premiers la mentionnent d'un seul mot, « la partie ronde » (圜) [T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*], les seconds l'appellent le « bol retourné » (覆 鉢) et le distinguent du « corps du *stūpa* » (塔 身) sur lequel il est placé. Ce dernier élément doit être la partie intérieure qui contient la chambre aux reliques. Le sommet du « bol retourné » est horizontal (平 頭) [T. 1451, p. 291 *c*] et désigné ailleurs comme « sommet en terrasse » (臺 頂) [T. 1452, p. 429 *c*].

3° *Le pavillon sommital.* — Ce pavillon (*harmikā*) placé au sommet de la masse ronde du *stūpa* n'est mentionné, et de façon assez énigmatique, que par les Mahāsāṅghika et les Sarvāstivādin. Pour les premiers, c'est « une double épaisseur (二 重) d'où des dents carrées (方 牙) sortent des quatre côtés » (T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*). Les seconds parlent d'une « terrasse circulaire (圓 堂)... sur laquelle on peut placer des arbres (木) pour y suspendre des bannières » (T. 1435, p. 352 *a*) et, parmi les objets servant à orner le *stūpa*, « des terrasses élevées (高 堂), des tours élevées (高 樓), des pavillons à deux étages (重 閣) où l'on suspend des clochettes de joyaux, des colliers à l'aspect brillant, des bannières de soie, des parasols fleuris... » (T. 1435, p. 415 *c*). Notons que le caractère 堂, que nous traduisons ici par « terrasse », rend exactement le sanskrit *prāsāda* et a, comme ce dernier terme, les sens de « terrasse, vaste bâtiment de réunion, hall, temple, palais, tour, etc. ». Ce manque de précision est d'autant plus gênant pour nous que les éléments énumérés ci-dessus par les Sarvāstivādin ne sont nullement localisés par rapport aux autres parties du *stūpa*. Seule, la comparaison avec les documents archéologiques nous permet de les placer au sommet de la masse arrondie du monument.

4° *Le mât aux parasols.* — Il est désigné par les Mahāsāṅghika sous le nom de « grand mât-signal » (長 表) [T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*] et par les Mūlasarvāstivādin sous celui de « mât à roues » (輪 竿) [T. 1451, p. 291 *c*].

5° *Les parasols et les signes de roues.* — La plupart des textes mentionnent les parasols sans les localiser, aussi les examinerons-nous plus loin. Certains d'entre eux les placent cependant au sommet du *stūpa*. Ainsi, les Mahāsāṅghika parlent des plateaux en forme de parasols (槃 蓋), du long mât-signal et des signes de roues (輪 相) situés au-dessus du pavillon (T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*). Les Mahīśāsaka mentionnent les « plateaux pour recevoir la rosée » (承 露 盤) [T. 1421, p. 173 *a*] et le *Pi-nai-ye* également, mais celui-ci donne une translittération *tcha-ti-li*, du nom sanskrit qui est *chattrikā*, c'est-à-dire « parasol », terme

qui précède ici la traduction : « parasol en forme de plateau pour recevoir la rosée » (T. 1464, p. 898 *a*). La translittération permet de distinguer ces parasols du vase destiné à recevoir la pluie (*varṣasthāla*) placé tout au sommet du mât.

Les Mahāsāṅghika et les Mūlasarvāstivādin sont les seuls à parler des « signes de roues », encore les premiers ne font-ils que les citer. Les seconds, au contraire, nous donnent à leur propos d'utiles renseignements : « On dresse le mât à roues, puis on y place les signes de roues. Le nombre de ces signes de roues est de un, deux, trois, quatre, jusqu'à treize... Si c'est pour un Arhant, les signes de roue seront au nombre de quatre; pour un Anāgāmin jusqu'à trois; pour un Sakṛdāgāmin, il en faut deux; pour un Srotaāpanna, il en faut un; pour un simple homme de bien (*satpuruṣa*) ordinaire (*pṛthagjana*), sur le sommet horizontal, il ne peut y avoir de parasol à roue (輪 蓋) » [T. 1451, p. 291 *c*]. Et plus loin : « ... les roues (輪) [sont] au nombre de un, deux, trois ou quatre selon le Fruit (*phala*), il faut le savoir. Pour les hommes vertueux ordinaires, le sommet est plat (兀 頭) comme pour un *caitya* (制 底). Si l'on construit un *caitya* pour le Buddha, les parasols à roue sont en nombre indéterminé et dépassent mille s'il est très élevé, pour obtenir du mérite jusqu'à l'infini. Pour un Pratyekabuddha, semblable à un rhinocéros, on ne dépasse pas trente plateaux (槃) » [T. 1459, p. 652 *c*]. Ce dernier texte, qui rapporte des nombres exagérés, est probablement plus tardif que le précédent, qui signale encore, à un autre endroit, des miroirs (明 鏡) attachés aux signes de roue (T. 1451, p. 326 *c*).

6º *L'urne de joyaux.* — Les Mūlasarvāstivādin, et peut-être aussi le *Pi-nai-ye*, sont seuls à la mentionner. Selon les premiers, elle est placée au sommet du mât à roues, et n'existe que dans les *stūpa* consacrés aux Buddha Tathāgata, non dans ceux qui sont dédiés aux Pratyeka-buddha et aux Śrāvaka (T. 1451, p. 291 *c*). Cette urne de joyaux (寶 瓶) doit être placée sans être jointe (不 合 置) [T. 1459, p. 652 *c*].

Le *Pi-nai-ye*, après avoir mentionné les *chattrikā*, comporte une phrase que l'on ne sait trop comment interpréter : 去 案 捺 一 拘 恕, que suit la note explicative suivante : « Un cri [portant à] huit mille pieds et quatre lieues (*yojana*) » [T. 1464, p. 898 *a*]. La note se rapporte manifestement aux deux derniers caractères, *kiu-chou*, qui représenteraient alors une translittération du terme sanskrit *krośa*, ce qui est assez surprenant dans la description d'un *stūpa*. Si l'on ne tient pas compte de cette note, visiblement interpolée comme le montre clairement l'édition de Taishō Issaikyō, on peut rendre beaucoup mieux *kiu-chou* par *kośa* « étui, fourreau, boîte, caisse, magasin, trésor ». Ce *kiu-chou* = *kośa* serait notre « urne à joyaux » dont le nom sankrit pourrait être, plus complètement, *ratnakośa*. Les quatre premiers caractères, *k'iu-ngan-nai-yi*, peuvent rendre un terme indien, sanskrit ou plutôt prākrit, tel que **guhanayī*, dérivé de la racine GUH « cacher », et qui compléterait le sens de *kośa* : il s'agirait d'une urne dans laquelle seraient cachés des joyaux; ou bien faut-il distinguer l'urne (*kośa*) de la cachette (**guhanayī*) qui peut, alors, renfermer les reliques? Tout cela demeure bien conjectural, il faut l'avouer.

7º *La barrière.* — Cette barrière (欄 楯), balustrade ou palissade, entoure complètement le soubassement du *stūpa* des Mahāsāṅghika (T. 1425, p. 497 *c* et 498 *a*). Les Mahīśāsaka nous disent seulement qu'elle est placée à l'extérieur (於 外) du monument, ce dont nous aurions pu nous douter (T. 1421, p. 173 *a*). D'après les Dharmaguptaka, elle est placée sur les quatre côtés (T. 1428, p. 956 *c*). Selon les Sarvāstivādin, on la place devant les portes (戶 前) du *stūpa* et tout

autour (周 匝) [T. 1435, p. 351 *c*], ce qui fait penser aux portes à chicane du grand *stūpa* de Sāñchī, par exemple.

La principale fonction de cette barrière est d'empêcher les animaux, vaches, moutons, chevaux, chiens, antilopes, de pénétrer sur le terrain du *stūpa* et de le souiller. Tel est l'avis des Dharmaguptaka, des Sarvāstivādin et des Mahāsāṅghika, ces derniers accusant les chiens d'apporter des morceaux de cadavres, objets particulièrement impurs, pris sur un charnier voisin (T. 1425, p. 498 *a*; T. 1428, p. 956 *c* et 957 *c*; T. 1435, p. 351 *c*). Notons que les vaches sont citées comme cause de souillure à la fois par les Dharmaguptaka et les Sarvāstivādin. Les premiers mentionnent encore un usage de la barrière : on peut déposer des fleurs et des parfums sur le dessus (T. 1428, p. 956 *c*), ce qui laisse supposer que le dessus était plat, horizontal et assez large.

Les Dharmaguptaka et les Mahāsāṅghika semblent distinguer de la barrière le mur (牆 障, 垣 牆), qui sert plus particulièrement à empêcher l'intrusion des animaux impurs sur le terrain du *stūpa* (T. 1428, p. 956 *c*; T. 1425, p. 498 *a*). On peut supposer que ce mur doublait, dans ce cas, la barrière à l'extérieur.

Les Dharmaguptaka sont les seuls à mentionner les portes pratiquées dans cette clôture, mur ou barrière, mais l'existence de celles-ci est évidente, et amplement attestée par les documents archéologiques. Les Sarvāstivādin nous parlent, comme nous l'avons vu plus haut, des portes du *stūpa*, qui sont des portes pourvues de battants (扇) destinés à empêcher l'intrusion des animaux, et dont l'existence précède celle de la barrière. Ce détail laisse supposer que le monument auquel ils se réfèrent était creux, au moins en partie, ce qui semble contredit par les données de l'archéologie. Peut-être s'agissait-il seulement des niches du *stūpa*.

8° *La couverture.* — Deux textes mentionnent une couverture, celui des Mahāsāṅghika et celui des Mūlasarvāstivādin. Le premier déclare : « Alors, il y eut un ministre qui, s'adressant au roi, lui dit : « Dans l'avenir, il y aura des hommes « impies (非 法, *adharma*) qui apparaîtront. Ils briseront ce *stūpa*, commettant « une faute grave. Que le roi veuille seulement, avec des briques (以 塼), faire « une couverture (覆 上) d'or et d'argent. S'ils prennent l'or et l'argent, le *stūpa* « demeurera intact (在 得 全) ». Conformément aux paroles du ministre, le roi fit aussitôt faire, avec des briques, une mince (薄) couverture d'or, haute d'une lieue (*yojana*), large d'une demi-lieue et fit faire une barrière de cuivre » (T. 1425, p. 497 *c*-498 *a*).

D'après les Mūlasarvāstivādin : « Sur le *stūpa*, les oiseaux s'arrêtaient, et leurs immondices le souillaient. On désira élever au-dessus de lui une habitation pour le couvrir (覆 舍). Le Buddha dit : ' Vous pouvez la construire '. Alors, étant sans porte, cette maison (室) était désavantagée par l'obscurité. Le Buddha dit : « Selon votre volonté, ouvrez des portes » (T. 1452, p. 429 *c*).

Bien que la fonction de cette couverture soit la même dans les deux cas, à savoir protéger le *stūpa*, on peut se demander s'il ne s'agit pas de constructions très différentes. Dans le premier cas, celui des Mahāsāṅghika, l'utilisation de la brique suggère d'une certaine façon un ouvrage plein, sans solution de continuité avec le *stūpa*, et l'on pense au monument du Buddha Konākamana qu'Aśoka agrandit du double. Seul, l'emploi massif de la brique pouvait en effet décourager les efforts des impies à la recherche des trésors contenus dans la chambre aux reliques. Dans le second cas, au contraire, il s'agit d'une mince couverture, suffisante pour épargner au *stūpa* les souillures des oiseaux. C'est exactement cette construction que le professeur Paranavitana a reconstituée d'après certains éléments de plusieurs vieux *stūpa* de Ceylan, notamment ces rangées de colonnes qui entouraient des

monuments comme le Thūpārāma d'Anurādhapura, l'Ambatthala de Mihintale et le Vata da Ge de Polonnaruwa, et dont une maquette à échelle réduite est présentée au petit musée d'Anurādhapura. La nécessité d'ouvrir des portes pour combattre l'obscurité régnant à l'intérieur montre que le pourtour était en cloison pleine et non en péristyle, du moins pour le *stūpa* décrit par les Mūlasarvāstivādin. Nous avons dit plus haut (B, I, *in fine*) ce qu'il faut penser de la couverture mince en or signalée par les Mahāsāṅghika.

9° *Les niches.* — Ce sont les Mahāsāṅghika qui nous donnent le plus de renseignements sur les niches (龕) : « Dans le temps passé, après le Parinirvāṇa du Buddha Kāśyapa, le roi Kṛkin fit élever un *stūpa* pour ce Buddha et construire des niches sur les quatre côtés. Au-dessus, il fit exécuter toutes sortes de splendides peintures (彩 畫) de lions et d'éléphants. Devant, il fit faire une barrière avec des endroits pour déposer des fleurs. A l'intérieur des niches, il fit suspendre des parasols et des bannières de soie » (T. 1425, p. 498 *a*). Les Mahīśāsaka mentionnent des figures (像, *pratirūpa*), sans doute des statues, dans des niches situées à l'intérieur du *stūpa* (於 內), c'est-à-dire incorporées à la masse même du monument (T. 1421, p. 173 *a*). Quant aux Sarvāstivādin, ils nomment les niches sans donner le moindre détail à leur sujet (T. 1435, p. 415 *c*).

10° *Les édicules à offrandes.* — On peut rapprocher de ces niches certains édicules dont parlent les Dharmaguptaka, les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin. Voici ce que disent les premiers : « Ils montèrent sur les statues et placèrent dessus les offrandes. Le Buddha dit : « Il ne faut pas agir ainsi. Il faut fabriquer d'autres moyens (方 便, *upāya*) pour monter (蹬) [variante : 凳 banc, escabeau, gradin] et les déposer ». Sur le sol en plein air du *stūpa*, les offrandes de fleurs, de parfums, de lampes à huile, de bannières, de parasols, de musique et de chant étaient toutes [exposées] à l'humidité de la pluie, au souffle du vent, aux rayons du soleil, à la poussière du sol et aux immondices des corbeaux. Le Buddha dit : « Je prescris que l'on construise toutes sortes de maisons-abris» (屋 覆) [T 1428, p. 956 *c*].

D'après les Sarvāstivādin : « Il y avait des gens qui [désiraient] construire un toit (蓋) pour les offrandes, mais il n'y avait pas d'endroit où placer ce toit. Le Buddha dit : « Il faut le placer sur des poteaux à chevilles (釘 橛)», T. 1435, p. 351*c*). Uu peu plus loin, ils mentionnent des objets (物) et des endroits (處) où l'on doit déposer les fleurs et les lampes (T. 1435, p. 351 *c* et 352 *a*).

Voici le récit des Mūlasarvāstivādin : « Puisse le Bienheureux ... me permettre en cet endroit, [sur le *stūpa*], de disposer en files des offrandes de lampes allumées ». Le Buddha dit : « Fais entièrement selon ta volonté ». Le maître de maison (*gṛhapati*) plaça les lampes sur les degrés (級), mais l'huile [coula] par-dessous et salit le *stūpa*. Le Buddha dit : « On peut disposer les files de lampes allumées sous les degrés ». Il y eut des chiens qui burent l'huile tombant des récipients à l'huile. Le maître de maison dit au Buddha : « Je demande à faire un arbre à lampes 燈樹) ». Le Buddha dit : « Fais selon ta volonté ». Des vaches vinrent qui le brisèrent avec leurs cornes. Le maître de maison dit au Buddha : « Je demande à faire un support pour les lampes (燈 架) ». Le Buddha dit : « Il faut le faire ». Sur les quatre faces, on plaça des lampes, mais elles n'étaient pas visibles. Le maître de maison dit au Buddha : « Je demande à faire un haut rebord saillant de toit (高 簷) ». Le Buddha dit : « Fais selon ta volonté » (T. 1452, p. 429 *b*).

Quelques lignes plus loin, on nous reparle de cette maison à rebord saillant de toit (簷屋) construite en pierre rouge (赤石).

Nous avons ici une collection de moyens destinés à mettre les offrandes à l'abri des intempéries et des souillures et déprédations causées par les animaux. Nous avons d'autant plus de raisons de penser que toutes ces solutions furent utilisées qu'on les voit encore appliquées de nos jours dans les temples bouddhiques : toitures édifiées au-dessus des tables d'offrandes; rangées de lampes alignées sur les parties basses des *stūpa*; arbres à lampes, en métal, de la hauteur d'un homme, tendant leurs bras horizontaux terminés par des lampes en forme de feuille de pipal; supports pour les lampes et les fleurs, de diverses sortes, dont la forme la plus courante est la simple table à offrandes. Seul, le haut rebord saillant de toit semble aujourd'hui inutilisé, du moins à ma connaissance.

VI. *Les éléments secondaires*

Aux éléments précédents, qui font corps avec le *stūpa* et sont généralement présents, il faut en ajouter d'autres, moins fréquents ou plus indépendants du monument.

1º *Les poteaux et colonnes.* — Seuls, les Mahāsāṅghika ne nous en parlent pas. Les Mahīśāsaka disent : « Ils désiraient construire devant le *stūpa* des piliers (柱) de bois, de pierre, de fer et de cuivre et exécuter au-dessus des images (形) d'éléphants, de lions et de toutes sortes de quadrupèdes » (T. 1421, p. 173 *a*). Les Dharmaguptaka font une simple allusion à des poteaux (杙) dont certains sont en « dent de dragon » (龍牙), *nāgadanta*, c'est-à-dire en ivoire (T. 1428, p. 956 *c*). Les Mūlasarvāstivādin sont aussi brefs : « Le Buddha dit : « Il ne faut pas monter sur le *stūpa* et y fixer des chevilles pointues qui le percent. Si l'on commet cette transgression, on obtient une faute, on accomplit un péché. Mais, quand on commence à construire un *stūpa*, il faut faire sortir des pieux latéraux (傍橛, ou : obliques) pour faire des poteaux (杙) en dent d'éléphant » (T. 1452, p. 429 *c*). Les Sarvāstivādin mentionnent des pieux courbés (曲橛) pour mettre des fleurs (T. 1435, p. 351 *c*) et, plus loin, un pilier qui représente un élément fort important : « Le Buddha me permet-il de construire devant le *stūpa* une cible élevée (高—) et d'y placer un lion? Le juge-t-il bon? ». Le Buddha dit : « Je permets qu'on la construise. — Le Buddha permet-il de construire une barrière des quatre côtés du lion? Le juge-t-il bon? » Le Buddha dit : « Je permets qu'on la construise. — Le Buddha permet-il de construire le lion en cuivre? Le juge-t-il bon? ». On rapporta cette affaire au Buddha. Le Buddha dit : « Je permets qu'on le fasse. — Le Buddha permet-il d'attacher des bannières au-dessus du lion de cuivre? Le juge-t-il bon? » On rapporta cette affaire au Buddha. Le Buddha dit : « Je permets qu'on les attache » (T. 1435, p. 352 *a*). Nous avons là une description de ces piliers qui avoisinaient les *stūpa* et dont le chapiteau supportait une statue d'animal, souvent de lion. On en a retrouvé divers exemplaires, dont le plus célèbre est le fameux chapiteau aux lions érigé à Sārnāth par l'empereur Aśoka. Tels sont également, quoique décrits avec moins de détail, les piliers mentionnés plus haut par les Mahīśāsaka. Quant aux pieux courbés signalés par les Sarvāstivādin, on les rencontre sur certains bas-reliefs.

Les parasols et les bannières, étant des éléments amovibles, seront examinés avec les objets du culte.

2º *Les jardins et bosquets.* — Les Mahāsāṅghika sont seuls à nous parler des jardins (園) des *stūpa* : « Après le Parinirvāṇa du Buddha Kāśyapa, le roi édifia

un *stūpa* et, sur les quatre faces du *stūpa*, il fit faire toutes sortes de jardins et de bois (林). Dans les jardins et les bois du *stūpa*, il fit planter des arbres *āmra* (manguiers), des arbres *jambu* (jambousiers), des arbres *vaṃsa* (bambous), des arbres *campaka* (gingembres), des arbres *atimuktaka* (liane du manguier), des arbres *sumanā* (sorte de jasmin), des arbres «à fleurs de dragon» (*nāgapuṣpa*, plantes diverses), des arbres « sans-chagrin » (*aśoka*), des fleurs de toutes saisons. Les fleurs qui y poussent, il faut en faire l'offrande au *stūpa* » (T. 1425, p. 498 *a-b*).

3° *Les étangs.* — Seuls également, les Mahāsāṅghika nous donnent quelques renseignements sur les étangs (池) des *stūpa* : « Après le Parinirvāṇa du Buddha Kāśyapa, le roi Kṛkin construisit des étangs sur les quatre faces du *stūpa* du Buddha Kāśyapa. Il y fit semer des fleurs *d'utpala* (lotus bleu), des fleurs de *padma* (lotus rouge), des *kumuda* (nénufars blancs), des *puṇḍarīka* (lotus blanc) et toutes sortes de fleurs mélangées. Maintenant, le roi aussi peut construire des étangs. Règles concernant les étangs : on peut construire des étangs sur les quatre faces d'un *stūpa*; les fleurs mélangées de toutes sortes qui sont dans les étangs servent d'offrandes au *stūpa* du Buddha » (T. 1425, p. 498 *b*).

Ainsi, les jardins, les bois et les étangs qui entourent le *stūpa* sont destinés, non seulement à embellir celui-ci, mais encore et surtout à approvisionner en fleurs diverses et choisies le culte qui lui est rendu.

4° *Les caitya.* — Nous ne traiterons ici des *caitya* que dans la mesure où ceux-ci sont en relations directes avec les *stūpa*.

Les Mahāsāṅghika consacrent tout un paragraphe à ces sanctuaires : « Après le Parinirvāṇa du Buddha Kāśyapa, le roi Kṛkin érigea, sur les quatre faces du *stūpa* du Buddha Kāśyapa, des *caitya* (枝提) de joyaux. Il fit sculpter (彫) des ornements (文) et ciseler (刻) dans l'acier (鏤) toutes sortes de dessins (畫) splendides. Maintenant, le roi aussi peut construire des *caitya*. S'il y a des reliques (舍利, *śarīra*), on le nomme *stūpa*. S'il n'y a pas de reliques, on le nomme *caitya*. Comme à l'endroit (處) où le Buddha est né, à l'endroit où il a obtenu la Voie, à l'endroit où il a fait tourner la Roue de la Loi, à l'endroit du Parinirvāṇa, il y a des figures (像, *pratirūpa*, statues?) de Bodhisattva, des cavernes (窟, *guhā*) de Pratyekabuddha, des empreintes de pied (腳跡, *padasthāna*) de Buddha. Dans ces *caitya*, on peut déposer, pour le Buddha, des offrandes de fleurs et de parasols » (T. 1425, p. 498 *b*).

Les renseignements fournis par les Mūlasarvāstivādin sont plus brefs et dispersés : « ... le sommet est plat (兀) comme pour un *caitya*. Si l'on construit un *caitya* pour le Buddha les parasols à roue sont en nombre indéterminé et dépassent mille s'il est très élevé, pour obtenir du mérite jusqu'à l'infini. Pour un Pratyekabuddha, semblable à un rhinocéros, on ne dépasse pas trente plateaux. Au sommet de ces signes de roues, l'urne de joyaux est placée sans être jointe. Dans le *caitya*, on place le Buddha et, des deux côtés, deux disciples, le reste des saints à la suite, en file, les profanes devant rester dehors » (T. 1459, p. 652 *c*). Un autre texte parle des quatre grands *caitya* situés à l'endroit (處) de la naissance, à l'endroit où le Bienheureux est devenu Buddha, à l'endroit où il fit tourner la Roue de la Loi et à l'endroit du Parinirvāṇa, et où se rend (往), grâce à sa puissance surnaturelle, le révérend Mahākāśyapa (T. 1451, p. 408 *c*). Les phrases qui précèdent et qui suivent ce passage parlent d'un voyage « aux lieux où se trouvent les reliques du corps du Buddha » et « aux lieux des *stūpa* où sont réunies les autres reliques ». Il semble donc que les Mūlasarvāstivādin distinguent mal les *caitya* des *stūpa*. En tout cas, pour eux comme pour les Mahāsāṅghika, ces deux sortes de monu-

ments ont exactement la même forme et les mêmes dimensions, et de plus les quatre grands *caitya* sont situés à Lumbinī, à Bodh-Gayā, à Sārnāth et à Kuśinagara. On aurait pu penser que, chez les Mahāsāṅghika au moins, il ne s'agissait pas de localisation des grands *caitya*, mais de représentations en bas-relief des quatre événements majeurs de la vie du Buddha figurés sur les *caitya* entourant le *stūpa*. Cette interprétation était du reste suggérée par certains, documents archéologiques. Cependant, le texte des Mūlasarvāstivādin est sans équivoque aucune : il s'agit bien de sanctuaires situés sur l'emplacement de ces quatre événements majeurs et qui sont les principaux centres bouddhiques de pèlerinage. Il n'y a donc aucune raison de douter qu'il en soit de même dans le *Vinaya* des Mahāsāṅghika.

Les deux textes, qui appartiennent à des traditions très différentes, se complètent et se confirment mutuellement sur d'autres points encore, secondaires mais intéressants, à savoir les objets qui ornent le *caitya*. Les Mahāsāṅghika représentent les Bodhisattva par leur image, sans doute sculptée en bas-relief ou en ronde bosse, mais symbolisent les Pratyekabuddha par la caverne où ces solitaires vivent, retirés du monde, sans prêcher, et les Buddha par les empreintes de leurs pieds. Ceci nous ramène à l'époque lointaine, antérieure à notre ère, où l'on n'osait pas représenter le corps du Buddha. Au contraire, les Mūlasarvāstivādin, dont le texte est beaucoup plus tardif, figurent le Buddha entre deux disciples principaux, les autres moines un peu plus loin, exactement comme cela se fait encore couramment, dans les temples bouddhiques de Ceylan par exemple.

5º *Eléments divers.* — La plupart des *Vinaya* mentionnent des éléments accessoires fort divers. Ainsi, les Mahīśāsaka prescrivent de planter des arbres à droite et à gauche du *stūpa* (T. 1421, p. 173 *a*), les Dharmaguptaka signalent un pédiluve (洗 足 器, *pādadhāvana*), un déambulatoire (道 行, *caṅkrama*) en pierre, des [nattes] à étendre sur le sol (地 敷, *bhūmyāstaraṇa*), des terrasses élevées (高 臺, *prāsāda*) qui peuvent être des tours, des estrades ou des autels car l'expression est ambiguë, et des chars (車, *ratha*) [T. 1428, p. 956 *c*-957 *a*]. Les Sarvāstivādin parlent aussi de chars [ornés] d'or, d'argent et de perles. Ils mentionnent en outre un siège de diamant (金 剛 座, *vajrāsana*), réplique du trône légendaire du Buddha au moment de l'Éveil, des boîtes à parfums (香 奩) [T. 1435, p. 415 *c*], des vases pour mettre les fleurs, des cordes suspendues tout autour du *stūpa* pour y accrocher les fleurs (T. 1435, p. 351 *c*), une cible pour y placer des fleurs (安 華 —), c'est-à-dire une colonne surmontée d'un chapiteau, et, sur la terrasse circulaire (圓 堂), des arbres (木) pour y suspendre des bannières (T. 1435, p. 352 *a*). Les Mūlasarvāstivādin, qui interdisent de percer le *stūpa* avec des chevilles, disent que, « si le *stūpa* est grand et élevé, il faut l'escalader [si c'est nécessaire pour une raison quelconque] au moyen de cordes (繩) attachées au-dessous des signes de roues » (T. 1452, p. 429 *c*).

C. LA CONSTRUCTION DU STŪPA RELIQUAIRE

Nous possédons beaucoup moins de renseignements sur la construction du *stūpa* reliquaire que sur celle du *stūpa* monument.

Le reliquaire doit être un vase neuf, nous apprennent les Dharmaguptaka (T. 1428, p. 957 *b*), les Mūlasarvāstivādin (T. 1451, p. 261 *c*) et le *P'i-ni-mou king* (T. 1463, p. 816 *c*). Les premiers prescrivent un *stūpa* d'or, d'argent ou de joyaux de toute sorte (T. 1428, p. 957 *a*), les seconds une urne (瓶) d'or et de

joyaux (T. 1451, p. 261 *c*) et le dernier un vase (器) ou une urne faits des sept joyaux (T. 1463, p. 816 *c*). Dans le même passage, les Dharmaguptaka conseillent encore de placer les reliques dans une doublure de ouate de soie (給綿裹), dans une étoffe (衣) de *pouo-seu-tan-lan-p'ouo* (鉢肆酖嵐婆, *pṛṣṭhalamba*)? ou dans une étoffe de *t'eou-t'eou-lo* (頭頭羅, *dhudhura?*). De nos jours encore, les reliques et les reliquaires sont enveloppés dans des étoffes de prix.

On ne nous dit rien de la forme de ces reliquaires, mais leur nom de *stūpa*, l'archéologie et l'observation de ceux qui existent présentement nous montrent que cette forme était identique à celle des grands *stūpa* monumentaux. Notons à ce propos que les reliquaires chrétiens ont souvent la forme de chapelles et que les urnes funéraires de divers pays antiques ressemblaient aux habitations des vivants.

Nous avons davantage de données en ce qui concerne l'emplacement de ces reliquaires. L'anecdote du prince Gopāla ou Gopāli recontée par les Dharmaguptaka et dans le *P'i-ni-mou king* nous apprend que les reliquaires étaient souvent placés au centre des *stūpa* monumentaux (T. 1428, p. 957 *b*; T. 1463, p. 816 *c*). Les Mūlasarvāstivādin et les Sarvāstivādin confirment ce fait (T. 1451, p. 222 *c*, 261 *c*, 402 *a-c*; T. 1435, p. 352 *a*), et l'archéologie également.

Les Sarvāstivādin sont seuls à nous parler d'un autre emplacement du reliquaire : on fait sortir de la maison la tête d'une poutre (出舍栿頭); on y place un chapiteau (安櫨栱); on y dresse une colonne pour faire un *stūpa* (施柱作塔); on orne la colonne du *stūpa* (塔柱) de couleurs diverses, d'ocre rouge et de chaux; on fait des images (畫) sur la colonne du *stūpa* (T. 1435, p. 352 *a*).

D. LE CULTE RENDU AU STŪPA

Le culte rendu au *stūpa* est décrit en détail dans les divers *Vinayapiṭaka* et l'on peut même dire, si l'on considère la masse des renseignements qui nous sont fournis à ce sujet, que c'est surtout à ce titre que le *stūpa* intéressait les auteurs des recueils de discipline.

Ces données concernent les diverses sortes d'offrandes faites au *stūpa*, les images et les statues qui ornent le monument ou ses annexes, les actes cultuels, les interdits cultuels, les idées religieuses sous-jacentes à ce culte et les règles relatives aux biens des *stūpa*.

I. *Les offrandes*

Les offrandes sont de nature très diverse : fleurs, parfums et onguents, lampes, parasols, bannières, nourriture, musique, etc.

1° *Les fleurs.* — Elles sont signalées dans toutes nos sources et semblent avoir constitué l'offrande la plus courante, sans doute à cause de leur prix généralement modique. Il en est de même de nos jours, aussi bien dans le culte bouddhique que dans le culte hindou avec, semble-t-il, une prédominance dans le premier. Ces offrandes de fleurs se présentent souvent, selon nos textes, sous forme de guirlandes (Mahāsāṅghika, T. 1425, p. 498 *b*; Dharmaguptaka, T. 1428, p. 957 *a*; Sarvāstivādin, T. 1435, p. 351 *c*; Mūlasarvāstivādin, T. 1451, p. 249 *b*; T. 1452, p. 429 *bc*; *P'i-ni-mou king*, T. 1463, p. 828 *b*).

Les Mahāsāṅghika nous donnent des précisions intéressantes sur l'origine et la nature de ces fleurs (T. 1425, p. 498 *b*). Les unes proviennent des jardins

du *stūpa* et sont des fleurs d'arbres : *āmra* (manguier), *jambu* (jambousier), *vaṃsa* (bambou), *campaka* (gingembre), *atimuktaka* (liane du manguier), *sumanā* (sorte de jasmin), « à fleurs de dragon » (*nāgapuṣpa*, plantes diverses), « sans-chagrin » (*aśoka*), et « des fleurs de toutes saisons ». Les autres proviennent des étangs du *stūpa* et sont des variétés de lotus : *utpala* (lotus bleu), *padma* (lotus rouge), *kumuda* (nénufar blanc), *puṇḍarīka* (lotus blanc) et « toutes sortes de fleurs mélangées ». Le *P'i-ni-mou king* nous fournit aussi quelques données sur les fleurs d'offrande : *utpala* (lotus bleu), *vārṣika* (variété de jasmin), *campaka* (gingembre), *atimuktaka* (liane du manguier) et des fleurs artificielles : en or battu, en argent battu, en étain blanc, en étain et plomb, en bois, en étoffe, en rubans (T. 1463, p. 828 *b*). Les Mūlasarvāstivādin signalent, de leur côté, des guirlandes de fleurs d'or et d'argent (T. 1452, p. 429 *b-c*).

Les Mahāsāṅghika prescrivent aussi de faire des offrandes, notamment de fleurs, dans les *caitya* (T. 1425, p. 498 *b*).

Les Dharmaguptaka, les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin donnent des précisions sur les endroits où placer les fleurs. Selon les premiers, celles-ci peuvent être placées dans les abris destinés aux offrandes, sur le soubassement du *stūpa*, sur la barrière, sur le poteau en « dent de dragon » (*nāgadanta* = ivoire), dans l'espace compris entre les deux perrons (墱中), enfilées sur des cordes et suspendues, devant le bord saillant du toit des bâtiments (屋簷前) [T. 1428, p. 956 *c* et 957 *a*]. D'après les Sarvāstivādin, on peut placer les fleurs dans des vases, sur des pieux courbés ou enfilées sur des cordes suspendues tout autour du monument (T. 1435, p. 351 *c*), enfin sur une cible destinée à cet effet (p. 352 *a*). Les Mūlasarvāstivādin prescrivent de placer les guirlandes de fleurs sur les poteaux d'ivoire et non pas sur le *stūpa* ou accrochées à des chevilles perçant celui-ci (T. 1452, p. 429 *b-c*). Les Dharmaguptaka aussi interdisent le dépôt des offrandes sur le *stūpa* ou sur les statues qui l'ornent (T. 1428, p. 956 *c*).

Enfin, les Mahāsāṅghika considèrent indispensable d'ôter les fleurs séchées qui salissent le *stūpa* (T. 1452, p. 429 *c*).

2° *Les parfums et les onguents.* — Les offrandes de parfums sont signalées également par toutes nos sources, mais ce sont seulement les Dharmaguptaka, les Sarvāstivādin et surtout les Mūlasarvāstivādin qui nous donnent quelques détails à leur sujet.

D'après les premiers, s'il y a beaucoup de pâte parfumée (香泥), on peut en faire des images (像) de mains, des images de roues, des images de Mahendra, des images de rotin, des images de vigne, des images de fleurs de lotus. Pour faire d'autres images, il faut utiliser de la terre pâteuse, c'est-à-dire humectée d'eau (T. 1428, p. 957 *a*).

Les Sarvāstivādin parlent d'onguents (T. 1435, p. 352 *a*, 415 *c*), d'huile parfumée (p. 415 *c*), des parfums des fleurs, des parfums en branches et des onguents (p. 415 *c*). Ils prescrivent d'enduire de parfums (香塗) des morceaux de murs (牆壁分), de disposer des boîtes à parfum (布香奩 ou 龕笈), de répandre les parfums des fleurs et d'arroser le sol avec de l'huile parfumée (p. 415 *c*).

Les Mūlasarvāstivādin mentionnent aussi l'huile parfumée (T. 1452, p. 429 *c*), les onguents (T. 1451, p. 249 *b*, 400 *b c*), les parfums en branches, terme qui doit désigner l'encens en baguettes (T. 1451, p. 249 *b*) comme le parfum des branches allumées (T. 1451, p. 400 *b-c*). Ils parlent également d'un onguent parfumé dont on enduit le *stūpa* avec les mains (T. 1451, p. 208 *b*) et des trente sortes d'eaux délicieusement parfumées dont le roi Kṛkin arrosa le *stūpa* du Buddha Kāśyapa (T. 1451, p. 261 *c*). Ces eaux parfumées et ces onguents servent

aussi à purifier les pieds des personnes chargées de grimper sur le *stūpa* (T. 1452, p. 429 *c*). L'eau parfumée dont on lave (洗) le *stūpa* doit contenir du minéral pourpre (紫 礦), de l'or odorant (— 金 : *Curcuma longa*) et du bois de santal rouge (栴 檀) [T. 1452, p. 429 *c*].

Seuls, les Dharmaguptaka nous donnent une indication sur les endroits où doivent être placés ces parfums : sur le dessus de la barrière ou sous les abris construits à cet effet (T. 1428, p. 956 *c*).

3° *Les lampes.* — Celles-ci ne sont mentionnées que par les Mahāsāṅghika, les Dharmaguptaka, les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin, mais il y a lieu de croire qu'elles étaient employées comme offrandes par les autres sectes également car elles sont, de nos jours, couramment utilisées dans le culte bouddhique comme dans le culte hindou.

D'après les Mahāsāṅghika, elles sont achetées avec le surplus des fleurs qui poussent dans les jardins et les étangs des *stūpa* (T. 1425, p. 498 *b*). Les Dharmaguptaka et les Mūlasarvāstivādin précisent qu'il s'agit de lampes à huile (T. 1428, p. 956 *c* et 957 *a*; T. 1452, p. 429 *b*). Les premiers prescrivent de les poser, sous les abris à offrandes, avec les fleurs, les parfums, etc. (T. 1428, p. 956 *c*). Les seconds donnent plus de détails : on les dispose en files, sur les degrés du *stūpa*, ou sous les degrés, sur un arbre à lampes, sur un haut rebord saillant de toit (T. 1452, p. 429 *b*), toutes dispositions qui, malgré les inconvénients signalés par ce texte, sont encore utilisées aujourd'hui. Quant aux Sarvāstivādin, ils se contentent de prescrire la construction d'un « endroit pour les lampes » (燈 處) [T. 1435, p. 352 *a*] et la mise en ordre et l'allumage des lampes (p. 415 *c*).

4° *Les parasols.* — Il faut distinguer les parasols à signes de roue qui, généralement en pierre ou du moins en matériau durable, font partie intégrante de la structure du *stūpa* et ont été examinés plus haut dans ce sens, des véritables parasols donnés en offrande. Il semble du reste bien que les premiers dérivent des seconds et que les premiers *stūpa* n'aient pas comporté de parasols de pierre mais reçu en hommage des objets en matériaux légers que l'on disposait sur la terrasse supérieure du monument. On doit noter à cet égard que seuls les Mahāsāṅghika, les Mūlasarvāstivādin et le *Pi-nai-ye* mentionnent les parasols du premier type, ce qui laisse supposer que les autres sectes, Mahīśāsaka — qui parlent pourtant du « plateau pour recevoir la rosée » (*varṣasthāla*) —, Dharmaguptaka et Sarvāstivādin, et le *P'i-ni-mou king*, ignoraient encore leur usage à l'époque où furent fixés les passages de leurs *Vinayapiṭaka* qui nous intéressent ici.

Les Mahāsāṅghika plaçaient les parasols à l'intérieur des niches du *stūpa* et en faisaient aussi offrande au *caitya* sans préciser à quel endroit de ceux-ci ils les disposaient (T. 1425, p. 498 *a* et *c*). Les Mahīśāsaka se contentent de mentionner les parasols parmi les offrandes faites au *stūpa* mais n'indiquent nullement leur emplacement (T. 1421, p. 172 *c*). Il en est de même du *Pi-nai-ye* (T. 1464, p. 897 *c*). Selon les Dharmaguptaka, on peut placer les parasols sur le *stūpa* — au sommet ? — ou dans les abris destinés à recevoir les offrandes (T. 1428, p. 956 *c*). Les Sarvāstivādin mentionnent les parasols fleuris qui ornent, semble-t-il, le pavillon sommital (*harmikā*) [T. 1435, p. 415 *c*]. Les Mūlasarvāstivādin parlent de parasols ornés de joyaux (T. 1451, p. 249 *b*) et de parasols à bannières qui sont suspendus au *stūpa* (T. 1451, p. 261 *c* et 400 *b-c*) ou placés dessus (T. 1452, p. 429 *c*).

Les Mahāsāṅghika, les Dharmaguptaka, les Mūlasarvāstivādin et le *Pi-nai-ye* associent si étroitement les termes « parasol » et « bannière » que l'on est tenté de comprendre « parasol à bannières », c'est-à-dire parasol auquel sont suspendues des bannières.

5° *Les bannières.* — Le rôle du parasol (*chattra*) est aisé à interpréter : c'est un symbole royal, et peut-être même solaire, qui nous rappelle la relation étroite existant entre le Buddha et le monarque universel, le roi « qui fait tourner la Roue » (*cakravartin*), roue dont le parasol peut donner l'image — souvenons-nous que les « signes de roue », symbolisant la Loi, figurent sur les parasols fixes du *stūpa*. Il est plus difficile d'expliquer la présence des bannières ou étendards (*dhvaja*) parmi les offrandes faites au *stūpa*. En tant qu'emblèmes de la victoire, donc de la royauté, on comprend qu'elles soient souvent étroitement associées aux parasols, comme nous venons de le voir. Cependant, il est permis d'y voir aussi le souvenir des vêtements des cadavres suspendus au-dessus des tumuli funéraires dont dérivent les *stūpa* et dont nous parle justement le *P'i-ni-mou king* (T. 1463, p. 815 *c*), vêtements ainsi abandonnés parce qu'impurs et, par là même, sacrés.

Ce que les Mahāsāṅghika, les Mahīśāsaka, les Dharmaguptaka, les Sarvāstivādin, les Mūlasarvāstivādin et le *Pi-nai-ye* disent au sujet des parasols s'applique exactement aux bannières, en grande partie en raison de la relation étroite qui lie ces deux éléments dans la plupart de nos sources.

Cependant, celles-ci nous fournissent des renseignements supplémentaires au sujet des bannières. Ainsi, les Mahāsāṅghika, les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin précisent qu'il s'agit de bannières de soie. Les Dharmaguptaka indiquent que certaines d'entre elles portaient des images de lions, d'éléphants (littéralement : *nāga*, terme ambigu que les Chinois traduisent toujours par « dragon ») et de zébus (T. 1428, p. 957 *c*). Les Mūlasarvāstivādin représentaient aussi des lions, des bœufs, des éléphants (*nāga :* ou dragons) et des « oiseaux aux ailes d'or » (*suvarṇapakṣa*, surnom de Garuḍa le milan sacré de Viṣṇu) sur leurs étendards de soie (T. 1452, p. 429 *c*). Si les Sarvāstivādin ne nous informent pas de la nature des images ornant leurs bannières, ils nous expliquent que ces dernières étaient tendues (引) devant les figures symbolisant le Buddha, suspendues au-dessus du lion de cuivre dressé sur un pilier et accrochées aux arbres qui s'élevaient sur la terrasse circulaire du *stūpa* (T. 1435, p. 352 *a*). De nos jours, il est tout à fait courant de voir, à Ceylan notamment, des bannières accrochées aux arbres de *bodhi* des monastères.

6° *La nourriture et la boisson.* — Ces sortes d'offrandes font partie du culte hindou et même du culte bouddhique, de nos jours encore. Cependant, si elles se justifient dans le culte rendu à des divinités considérées comme vivantes et par conséquent obligées de se sustenter, elles semblent étranges dans celui qui s'adresse à des Buddha ou à des saints qui ont disparu dans le Nirvāṇa. Seuls, les Mahāsāṅghika (T. 1425, p. 498 *c*), les Dharmaguptaka (T. 1428, p. 956 *c*, 957 *a* et *c*), les Sarvāstivādin (T. 1435, p. 352 *b*) et les Mūlasarvāstivādin (T. 1451, p. 249 *b*) parlent des offrandes de nourriture, encore n'y font-ils qu'une simple allusion, à l'exception des Dharmaguptaka. Ceux-ci mentionnent les offrandes de boisson avec celles de nourriture, de même que les Mahāsāṅghika. Il semble donc que ce genre d'offrandes ait été assez négligé, sans doute pour les raisons exposées ci-dessus. Du reste, et c'est assez caractéristique, les seuls qui nous donnent des détails à leur sujet, les Dharmaguptaka, commencent par les justifier, ce qui n'est fait nulle part pour aucune autre sorte d'offrandes. Voici le passage qui les concerne et qui mérite d'être cité tout au long : « Alors, à l'égard de Śāriputra et de Maudgalyāyana, ils [les donateurs] eurent cette pensée : « Quand ces deux hommes étaient en vie, nous leur faisions toujours offrande de nourriture et de boisson. Maintenant qu'ils sont dans le Nirvāṇa, si le Bienheureux nous permet de présenter à leurs *stūpa* des offrandes d'aliments et de boissons

des meilleurs, nous les leur présenterons ». Les moines s'adressèrent au Buddha. Le Buddha dit : « J'autorise ces offrandes ». Comme ils ne savaient pas quels récipients utiliser pour mettre la nourriture, le Buddha dit : « Je permets d'utiliser des bols (*pātra*) d'or et d'argent, des vases de joyaux, des vases de joyaux de toute sorte ». Comme ils ne savaient pas comment les apporter, le Buddha dit : « Je permets qu'on les transporte sur des éléphants, des chevaux, des chars (車, *ratha*), des véhicules (乘, *yāna*), qu'on les transporte au moyen de deux hommes, ou sur la tête, ou qu'on les porte sur l'épaule » (T. 1428, p. 956 *c*). Plus loin, ils nous expliquent que la nourriture et la boisson offertes au *stūpa* doivent être consommées par les moines, par les novices (*śrāmaṇera*), ou par les fidèles laïcs (*upāsaka*), ou, de préférence semble-t-il, par ceux qui ont établi les plans et construit le *stūpa* (經營作者, 塔作者, T. 1428, p. 957 *a* et 957 *c*). On peut noter aussi que, selon les Mahāsāṅghika, si les fleurs des jardins du *stūpa* doivent être offertes au Buddha, c'est-à-dire au *stūpa*, les fruits doivent être donnés à la Communauté (T. 1425, p. 498 *b*).

7° *La musique, le chant et la danse.* — Toutes nos sources mentionnent les offrandes de musique aux *stūpa* ou aux reliquaires. Seul, le *Pi-nai-ye* précise de quelle musique il s'agit : celle des tambours et des conques (T. 1464, p. 897 *c*). Les Dharmaguptaka aussi font allusion aux conques (T. 1428, p. 956 *c*-957 *a*). Les Mahāsāṅghika et les Mahīśāsaka parlent également de chant et de danse (哥欠舞) [T. 1421, p. 173 *a*; T. 1425, p. 498 c], et le *Pi-nai-ye* de chant (倡) [T. 1464, p. 897 *c*]. Selon les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka, les moines ne devaient pas exécuter eux-mêmes de musique, de chant ni de danse, ce qui, d'après les premiers, aurait scandalisé les laïcs, mais ils pouvaient les faire exécuter par ces derniers (T. 1421, p. 173 *a*; T. 1428, p. 957 *a*). En fait, dans les textes des autres écoles, ces offrandes particulières ne sont jamais faites par les moines et, dans les quelques cas où l'on précise la nature de leurs exécutants, il s'agit toujours de laïcs.

8° *Offrandes diverses.* — Parmi les offrandes d'autre nature que signalent nos sources, il faut noter en premier lieu les pierres précieuses, généralement sous forme de colliers, dont parlent les Sarvāstivādin, les Mūlasarvāstivādin et les Dharmaguptaka (T. 1435, p. 415 *c;* T. 1428, p. 957 *a;* T. 1451, p. 249 *b*). Les deux premières sectes mentionnent aussi les clochettes d'or ou de joyaux (T. 1435, p. 415 *c;* T. 1451, p. 222 *c*).

Les Mahāsāṅghika préconisent encore les offrandes de vêtements (衣服) [T. 1425, p. 498 *c*], ce qui, d'après le contexte, semble être un don symbolique au Buddha au même titre que celui de nourriture, de boisson, etc.

Les Dharmaguptaka mentionnent également parmi ces dons des estrades élevées (高臺) qui peuvent être des sortes de tables à offrandes (mais cf. ci-dessus B, VI, 5) et des chars (車) [T. 1428, p. 957 *a*]. Les Sarvāstivādin signalent aussi les chars parmi les ornements des *stūpa* (T. 1435, p. 415 *c*). L'usage de ces véhicules ne peut guère s'expliquer que dans le transport solennel des reliques, dans des processions comme celle du Perahera de Kandy qui se célèbre encore aujourd'hui. Nous verrons du reste un peu plus loin que le transport des reliques était soumis à des règles précises qui nous sont rapportées justement par les Dharmaguptaka. Devons-nous en déduire que les processions de reliques étaient courantes dans les grands monastères bouddhiques de l'Antiquité et qu'à côté de chaque grand *stūpa* on trouvait, comme de nos jours à la porte des temples hindous, un char

richement orné servant à ces cérémonies? Ou bien un tel usage était-il limité à certaines régions? Aucun de nos textes ne nous donne malheureusement de précisions à ce sujet.

II. *Les images et les statues*

Les images et les statues jouent un rôle particulier dans le culte. Seul le *P'i-ni-mou king* semble faire allusion à l'offrande de ces objets au *stūpa* (T. 1463, p. 828 *b*). Les cinq *Vinayapiṭaka* nous donnent d'intéressantes précisions sur les images et les statues (形, 像, 畫) qui ornent le *stūpa* et ses dépendances, *caitya*, etc.

Comme nous l'avons vu plus haut, on trouve ces images, statues ou peintures, dans les niches (Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka), dans les *caitya* (Mahāsāṅghika, Mūlasarvāstivādin), sur des piliers (Mahīśāsaka, Sarvāstivādin) ou sur les bannières (Dharmaguptaka, Mūlasarvāstivādin), ou peintes sur le *stūpa* (Sarvāstivādin).

Quant à la nature de ces images, seuls les Mūlasarvāstivādin mentionnent le Buddha, qui est représenté dans un *caitya*, flanqué de deux disciples, les autres saints à la suite, et les profanes au dehors (T. 1459, p. 652 *c*). Les Sarvāstivādin précisent qu'on ne peut pas faire d'images du corps du Buddha (如佛身像不應作) mais seulement de celui du Bodhisattva (T. 1435, p. 352 *a*). De même, dans leurs *caitya*, les Mahāsāṅghika, s'ils n'hésitaient pas à faire des images des Bodhisattva, représentaient les Buddha et les Pratyekabuddha par des symboles, les premiers par des empreintes de pied, les seconds par des cavernes (T. 1425, p. 498 *b*). Cependant, un peu plus loin, ils mentionnent les images du Buddha (p. 499 *a*), mais le paragraphe en question semble plus récent que les précédents. Par conséquent, les passages concernant les *stūpa* dans les *Vinayapiṭaka*, à la seule exception de celui des Mūlasarvāstivādin dont le caractère tardif est bien connu, ont été fixés avant le début de notre ère, puisque l'art gréco-bouddhique, caractérisé notamment par les statues du Buddha, fait son apparition au Gandhāra et dans les régions voisines dans le courant du Ier siècle après le Christ.

Un autre sujet dont la représentation était interdite, selon les Sarvāstivādin, était l'union des hommes et des femmes (男女和合像) [T. 1435, p. 351 *c*], et c'était même, s'il faut les en croire, le seul genre d'image que réprouvait formellement le Buddha [1]. Ceci laisse à penser que les figures érotiques qui, de nos jours encore, ornent tant de temples hindous, servaient déjà, à cette lointaine époque, de décoration à de nombreux sanctuaires et menaçaient de se répandre sur les monuments bouddhiques eux-mêmes. On ne peut y voir qu'un produit du culte de la fécondité qui plonge ses racines dans la préhistoire et est encore bien vivant dans l'Hindouisme moderne.

Les seuls Dharmaguptaka parlent d'images faites de pâte parfumée (香泥) et représentant des mains, des roues, du rotin, de la vigne, des fleurs de lotus et aussi Mahendra, le roi des dieux (T. 1428, p. 957 *a*). Par leur diversité, ces images s'apparentent à celles qui sont conseillées pour la décoration des monastères par les Dharmaguptaka eux-mêmes (T. 1428, p. 937 *c*, 941 *a*) et par les Mahāsāṅghika (T. 1425, p. 496 *c*-497 *a*). Ces figures de pâte parfumée font penser à celles qui sont façonnées dans le culte hindou. Les images de mains sont probablement celles que laisse la main enduite de pâte et appuyée sur un mur, selon une coutume

[1] La même interdiction est donnée par les Mahāsāṅghika à propos de la décoration des monastères (T. 1425, p. 496 *c*), donc, *a fortiori*, des *stūpa* et *caitya*.

qui remonte à la préhistoire et qui, selon certains documents archéologiques, faisait effectivement partie du culte des *stūpa*. L'image de Mahendra surprend un peu ici, mais il ne faut pas oublier que, dès l'origine, le Bouddhisme accueillit les divinités hindoues qu'il convertit en divinités gardiennes du Dharma. De nos jours encore, il est tout à fait courant de les voir, non seulement représentées en matériaux durables, mais honorées dans l'enceinte même des temples bouddhiques, à Ceylan par exemple.

Il est certaines figures sur lesquelles insistent plus particulièrement nos sources : ce sont celles d'animaux ou, plus précisément, de certains animaux. On les trouve peintes au-dessus des niches chez les Mahāsāṅghika, sculptées au sommet de piliers chez les Mahīśāsaka et les Sarvāstivādin, peintes sur des bannières chez les Dharmaguptaka et les Mūlasarvāstivādin (T. 1421, p. 173 *a;* T. 1425, p. 498 *a;* T. 1428, p. 957 *c;* T. 1435, p. 352 *a;* T. 1452, p. 429 *c*). Parmi ces animaux vient en tête le lion, qui est cité par tous, puis l'éléphant, appelé parfois « dragon » par suite de l'ambiguïté du mot sanskrit *nāga* [1], et qu'ignorent les seuls Sarvāstivādin. Le bœuf ou zébu est cité par les Dharmaguptaka et les Mūlasarvāstivādin et figure certainement parmi les « quadrupèdes de toutes sortes » (種種獸) dont parlent les Mahīśāsaka. Enfin, les Mūlasarvāstivādin sont les seuls à mentionner l'oiseau aux ailes d'or (*suvarṇapakṣa*) qui est le *garuḍa*, le milan sacré, monture de Viṣṇu et symbole solaire. Par contre, et ceci est étonnant, aucun de nos textes ne signale le cheval, qui, avec le lion, l'éléphant et le zébu, forme le quatuor des animaux symboliques dans le Bouddhisme ancien. Ceux-ci sont figurés, bien avant notre ère, sur les monuments comme le fameux chapiteau de Sārnāth ou le Kaṇṭakacetiya de Mihintale à Ceylan. Guère plus tard, on les voit représentés avec une constance notable sur les pierres de seuil en demi-lune à Nāgārjunikoṇḍa puis, à Ceylan, à Anurādhapura et jusqu'à Polonnaruwa dont les édifices datent des environs du XIIe siècle.

Si l'on en croit les Sarvāstivādin et les Mahāsāṅghika, certaines de ces images étaient honorées d'un culte. Devant la figure représentant le Bodhisattva, on tendait des bannières comme, disent les premiers, on en tendait devant le futur Buddha alors qu'il résidait encore dans sa maison (在家). Dans les *caitya*, devant les images symbolisant les Bodhisattva, les Pratyekabuddha et les Buddha, on peut déposer des fleurs et des offrandes, nous disent les Mahāsāṅghika. Si ce culte rendu à des images qui représentent ou symbolisent de saints personnages s'explique fort bien, celui que les Sarvāstivādin semblent adresser au lion de cuivre érigé sur un pilier est plus surprenant. On peut attacher, selon eux, des bannières au-dessus de lui et, si l'on interprète bien le contexte, on lui fait des offrandes de parfums, de fleurs, de lampes et de musique (T. 1435, p. 352 *a*). Ce lion, dont la base du pilier est entourée d'une barrière comme le *stūpa*, représentait sans doute le Buddha, « le lion des Śākya » (*śākyasiṃha*) qui, assis sur « le trône du lion » (*siṃhāsana*), « rugit » (*nadati*) ou pousse le « rugissement du lion » (*siṃhanāda*) quand il élève la voix pour prêcher le Dharma. Notons du reste qu'à l'encontre des autres sectes, les Sarvāstivādin ne mentionnent que le lion parmi les animaux dont l'image se rencontre sur le terrain du *stūpa*. Pour eux, donc, cet animal doit être considéré seul, en dehors du quatuor dont nous avons parlé plus haut.

---

(1) Le mot *nāga* est notamment ambigu dans la liste donnée par les Mūlasarvāstivādin (T. 1452, p. 429 *c*), car les noms d'animaux qui le précèdent (lion, bœuf) conduisent à comprendre « éléphant », mais celui qui le suit (*garuḍa*) pousse à le traduire par « dragon »; les dragons sont, en effet, les adversaires des *garuḍa* selon une vieille légende indienne bien connue, non seulement de la tradition hindoue, mais aussi de la tradition bouddhique (T. 1, p. 127 *a*-129 *a;* T. 23, p. 288 *a*-290 *a;* T. 24, p. 332 *b*-336 *a;* T. 25, p. 387 *b*-390 *c*).

III. *Les actes cultuels*

L'acte cultuel par excellence est l'offrande, qui relève de la vertu de don (*dāna*), la meilleure de toutes, celle sur laquelle les légendes et les sermons adressés aux laïcs ont le plus insisté. Aussi les détails concernant les diverses sortes d'offrandes sont-ils nombreux dans nos textes, comme nous venons de le voir. Par contre, les autres actes cultuels sont presque ignorés de nos sources. Voici les éléments que l'on en peut tirer à ce sujet.

1° *Les vœux accompagnant les offrandes.* — D'après les Mahāsāṅghika, les offrandes de fleurs, de parfums, de musique, de vêtements, de boissons et d'aliments sont faites « pour qu'il y ait abondance en ce monde et faire en sorte que tous les êtres, pendant la longue nuit [des transmigrations], obtiennent la paix et le bonheur » (T. 1425, p. 498*c*). Le vœu (願) émis à cette occasion par les Mūlasarvāstivādin est différent : « Grâce aux racines de bien (*kuśalamūla*) existant dans le champ de mérite (*puṇyakṣetra*) suprême (*anuttara*) de ces offrandes, puissé-je, de naissance en naissance, parvenir à la fin des existences, à ce qui est caractérisé par l'absence de vieillesse du corps ». Il est accompagné de louanges répétées prononcées en déposant les offrandes (T. 1451, p. 249 *b*). Les stances qui, dans le *Vinayapiṭaka* des Mahāsāṅghika, accompagnent l'histoire du *stūpa* du Buddha Kāśyapa insistent sur la bonne pensée (善 心, *kuśala citta*) avec laquelle on rend hommage et on fait des offrandes de fleurs et de parfums à un *stūpa;* cette bonne pensée est dite supérieure au don de cent mille pièces d'or ou de cent mille charretées d'or (T. 1425, p. 497 *c*).

Seuls, donc, les Mahāsāṅghika et les Mūlasarvāstivādin font allusion à l'aspect et à la valeur spirituels de l'offrande, les premiers mettant l'accent sur la nature altruiste du vœu qui doit accompagner celle-ci. Tous les autres textes passent sous silence la partie mentale du culte. Il est surprenant que nos textes, si minutieux pour tout ce qui concerne le comportement des moines et des fidèles laïcs, se taisent à propos des dispositions mentales des donateurs. Faut-il comprendre que l'acte d'offrande suffisait par lui-même et n'avait nul besoin de s'accompagner de pensées pieuses? Ceci s'accorderait mal avec l'esprit même du Bouddhisme indien qui, presque toujours au cours de sa longue histoire, et *a fortiori* à cette lointaine époque, est demeuré une religion intérieure dans laquelle les rites ne jouaient qu'un rôle secondaire. Faut-il comprendre au contraire que ces vœux étaient d'usage tellement courant, étaient si bien la norme que les auteurs de nos textes ont cru pouvoir les négliger? Cela semble fort en contraste avec leur esprit si minutieux, mais il est vrai que les *Vinayapiṭaka*, au contraire des *Sūtrapiṭaka* et des *Abhidharmapiṭaka*, ne soufflent mot des nombreuses pratiques spirituelles, méditations, recueillements, etc., qui constituaient l'essence même de la « religion » bouddhique. Serait-ce alors que le culte des *stūpa* avait trop peu d'importance pour s'accompagner de vœux et de pensées religieuses? L'abondance et la minutie des détails reproduits ici prouvent le contraire. On ne peut dire non plus que ce culte était l'affaire exclusive des laïcs car, dans presque toutes nos sources, les conseils donnés à son sujet s'adressent aux moines autant et même plus qu'aux laïcs. Pour clore ce paragraphe, disons qu'aujourd'hui, à Ceylan où le Bouddhisme indien ancien s'est conservé, le culte rendu aux *stūpa* par les laïcs comme par les moines s'accompagne normalement de méditation et surtout de la récitation, mentale ou à voix haute, de certaines stances (*gāthā*).

2° *Les modalités de l'offrande.* — Nous possédons peu de renseignements sur les modalités de l'offrande, sur la façon dont elle doit être faite.

D'après les Mahāsāṅghika, les moines sont autorisés à « tenir » (持, DHṚ), c'est-à-dire à apporter des offrandes aux *stūpa* et aux *caitya* le jour de la naissance du Buddha, le jour où il a obtenu la Voie [c'est-à-dire la Bodhi], le jour où il a mis en mouvement la Roue de la Loi et le jour de la grande assemblée quinquennale (*pañcavarṣika*) [T. 1425, p. 498 *b*]. Un peu plus loin, ils sont autorisés, ces quatre mêmes jours, à recueillir (收) des offrandes pour les *caitya*, c'est-à-dire à sortir (出) les offrandes de parasols et de bannières (*Ibid.*, p. 498*c*). On notera avec une certaine surprise que parmi ces jours solennels ne figure pas celui du Parinirvāṇa, qui est remplacé par celui de la grande assemblée quinquennale. Or, il semble qu'on devrait logiquement rendre un culte au *stūpa* surtout le jour anniversaire du Parinirvāṇa, événement dont le *stūpa* est précisément le symbole comme l'atteste l'art bouddhique le plus ancien. De plus, quelques lignes plus haut, le même texte cite le lieu du Parinirvāṇa parmi les quatre endroits où sont érigés les principaux *caitya* [1].

Les mêmes Mahāsāṅghika précisent que ces offrandes « tenues » par les moines doivent être divisées en deux parts: les offrandes moyennes et supérieures (中上者) devant être adressées au *stūpa* du Buddha, les offrandes inférieures (下者) au *caitya* (*Ibid.*, p. 498 *b-c*).

A propos de la collecte des offrandes, le même texte déclare que tous les moines doivent récolter ensemble (共收) et eux-mêmes. Quel que soit leur mode de vie ou leur degré dans la hiérarchie, doyen (*sthavira*), ermite forestier (*āraṇyaka*), mendiant (*piṇḍapātika*), moine vêtu de haillons (*pāṃśukulika*) ou vénérable (大德, *bhadanta*), ils ne doivent pas arguer de ces distinctions personnelles pour se dispenser de prendre part à cette cérémonie. Dès que la pluie et le vent ont cessé, ils doivent quitter leur résidence et rejoindre le monastère le plus proche pour récolter les offrandes avec les autres moines. Le lieu de réunion doit être asséché si la pluie l'a rendu humide et balayé soigneusement (T. 1425, p. 498 *c*).

Les Dharmaguptaka prescrivent de placer les offrandes de nourriture dans des bols (*pātra*) d'or et d'argent et dans des vases de joyaux de toutes sortes, et de les transporter sur des éléphants, des chevaux, des chars, des véhicules, de les faire transporter par deux hommes, de les porter sur la tête ou sur l'épaule (T. 1428, p. 956 *c*), exactement comme les petits reliquaires, ce qui laisse supposer que ces offrandes de nourriture n'avaient lieu qu'à certains jours solennels.

3° *Le transport des reliques.* — Selon les Dharmaguptaka, on doit transporter les reliques enfermées dans leurs reliquaires d'or, d'argent, de joyaux et d'étoffes précieuses sur des éléphants, des chevaux, des chars, des véhicules, des voitures traînées par des hommes, des civières, des bêtes de somme, sur l'épaule ou sur la tête (T. 1428, p. 957 *a* et *b*). Le *P'i-ni-mou king* donne des prescriptions semblables : sur des éléphants, des chevaux, des chars, des véhicules, sur l'épaule ou sur la tête (T. 1463, p. 816 *c*) et il ajoute : « Il faut faire toutes sortes de musique dès que l'on part ». C'est la seule indication qui nous soit donnée sur le rôle de la musique dans ces processions.

4° *Les marques de respect.* — Nous n'examinerons ici que les marques positives de respect, les marques négatives étant étudiées plus loin avec les autres

---

[1] On peut supposer que l'assemblée quinquennale commençait le jour anniversaire du Parianirvāṇa.

interdictions cultuelles. Ces marques positives sont très rarement citées, probablement parce qu'elles étaient courantes et empruntées aux règles de la politesse civile. Il peut sembler étrange que, décrites des milliers de fois dans les *Sūtrapiṭaka* et ailleurs dans les *Vinayapiṭaka* lorsqu'elles s'adressent à des personnages vivants, Buddha, saints ou simplement laïcs respectables, elles soient négligées ici.

Les Sarvāstivādin, les Dharmaguptaka et le *P'i-ni-mou king* se contentent de mentionner la circumambulation par la droite (*pradakṣiṇā*) autour des *stūpa* des Buddha et des Auditeurs (*śrāvaka*) [T. 1435, p. 298 *c*; T. 1428, p. 957 *c*; T. 1463, p. 825 *c*]. Les Mūlasarvāstivādin sont plus loquaces à ce sujet car, s'ils ne font que deux ou trois allusions à la *pradakṣiṇā* autour des *stūpa* (T. 1451, p. 249 *b* et 400 *b-c*; T. 1459, p. 619 *c*), ils nous donnent aussi des détails sur les autres signes de respect : « Ils s'avancèrent vers le *stūpa* et y étalèrent leurs offrandes en faisant des éloges abondants. Ils rendirent hommage avec les cinq roues [se prosternèrent avec les deux genoux, les deux coudes et le front sur le sol], et tournèrent autour par la droite. Ils s'agenouillèrent, joignirent les mains et firent ce vœu » (T. 1451, p. 249 *b*). C'est, en fait, le seul passage de nos textes où soient décrites ces marques de respect que représentent si souvent les bas-reliefs de l'art bouddhique même le plus ancien, et qui sont toujours en usage aujourd'hui.

Une autre marque de respect est signalée par les Dharmaguptaka et le *P'i-ni-mou king* (T. 1428, p. 957 *a*; T. 1463, p. 827 *c*) : pour essuyer le *stūpa*, les premiers préconisaient des feuilles d'arbres *tāla* [Borassus flabelliformis, c'est-à-dire des palmes], des feuilles d'arbre *mālu* [une liane, ou plutôt *mālūra*, Aegle marmelos] ou une queue de paon, et les seconds un chasse-mouche.

5° *Le cortège funèbre.* — Bien que celui-ci ne concerne pas exclusivement le culte bouddhique, il peut être intéressant de noter les détails qui s'y rapportent et que nous fournissent les Sarvāstivādin (T. 1435, p. 352 *a-b*). Dans ce récit, le célèbre donateur Anāthapiṇḍika, ayant vu des hommes et des femmes portant des ornements venir chez lui en apportant des plateaux et des guéridons sur lesquels étaient disposées des guirlandes de fleurs parfumées, eut cette pensée : « Est-ce bien de faire porter ces choses devant soi? ». Il demanda à ce sujet conseil au Buddha, qui le rassura. Il lui demanda ensuite : « Est-ce bien de faire porter devant soi des brûle-parfums? » et le Buddha le lui permit. Alors, un maître non-bouddhiste eut une pensée de jalousie et dit avec irritation : « C'est comme un cortège funèbre (送死人) ». Anāthapiṇḍika demanda aussitôt après la permission, qui lui fut accordée également, de faire exécuter de la musique devant une image, peut-être celle du Buddha, mais on ne sait si ces derniers traits peuvent s'appliquer aussi au cortège funèbre. Disons seulement que les funérailles indiennes actuelles s'accompagnent généralement de musique.

IV. *Les interdictions cultuelles*

Elles sont très nombreuses et précises, et contrastent par là avec les actes cultuels positifs sur lesquels, comme nous venons de le voir, nous n'avons que de rares et souvent vagues renseignements. On peut les classer selon les idées qui semblent les avoir inspirées, mais cette répartition est rendue parfois malaisée en raison de la complexité possible de ces motifs.

1° *Interdictions motivées par le respect.* — Dans l'enceinte du *stūpa* (在塔院中) on ne peut ni se couvrir la tête, ni se couvrir l'épaule, nous disent les Mahāsāṅ-

ghika (T. 1425, p. 498 *a*). Quand on porte un reliquaire, déclarent les Dharmaguptaka, il ne faut pas mettre ses vêtements sens dessus-dessous, les enrouler autour du cou, s'en envelopper la tête ni recouvrir les deux épaules mais les porter décemment et découvrir l'épaule droite (T. 1428, p. 957 *b*). Dans le même passage, le Buddha interdit de porter le reliquaire sous le bras, comme un paquet vulgaire, mais prescrit de le porter sur la tête ou sur l'épaule. Un peu plus loin, les mêmes Dharmaguptaka défendent de s'asseoir, les jambes étendues (舒脚坐), devant le *stūpa* [*Ibid.*, p. 958 *a*].

Selon les Sarvāstivādin, on ne doit pas rendre hommage à un homme devant un *stūpa* non plus que devant le Buddha [T. 1435, p. 300 *a*].

Les Dharmaguptaka donnent diverses prescriptions complémentaires relatives aux marques de respect dues au reliquaire. On ne doit pas passer la nuit dans une pièce plus belle que celle où est déposée l'urne contenant les reliques mais, au contraire, placer celle-ci dans la plus belle pièce et dormir dans la plus laide. On ne doit pas non plus passer la nuit dans une pièce d'un étage supérieur et laisser le reliquaire dans une pièce d'un étage inférieur, mais faire le contraire. On ne doit pas non plus passer la nuit dans la même pièce que l'urne aux reliques, si ce n'est pour la stabiliser et la garder. Dans ce cas, il faut placer l'urne sur un poteau, sur un poteau d'ivoire ou au sommet (頂邊) de la pièce et dormir à ses pieds [T. 1428, p. 957 *b*-*c*].

Les mêmes Dharmaguptaka interdisent de passer la nuit à l'intérieur du *stūpa* (塔内), sauf pour le surveiller. On ne doit pas non plus cacher d'objets à l'intérieur du *stūpa*, sauf pour le consolider (堅牢) [T. 1428, p. 957 *c*]. Il ne s'ensuit certainement pas que les *stūpa* aient été creux, ou du moins que la chambre aux reliques ait été accessible du dehors, ce qui irait à l'encontre des données archéologiques. L'expression « à l'intérieur du *stūpa* » peut être comprise comme signifiant : soit à l'intérieur de l'enceinte, c'est-à-dire de la barrière, du *stūpa*, soit à l'intérieur des niches ou des abris destinés aux offrandes.

D'autres marques de respect semblent influencées par une arrière-pensée de pureté rituelle. Ainsi, les Mahāsāṅghika interdisent de porter des sandales de cuir dans l'enceinte du *stūpa* [T. 1425, p. 498 *a*]. Le *P'i-ni-mou king* interdit également de porter des chaussures ou des bottes ornées quand on entre dans un *stūpa* et quand on fait la circumambulation par la droite (*pradakṣiṇā*) autour d'un *stūpa* quoique cette dernière puisse être effectuée, semble-t-il, en étant chaussé de bottes ornées [T. 1463, p. 825 *c*]. Les Dharmaguptaka donnent plus de détails sur les interdictions relatives aux chaussures. Selon eux, quand on porte un reliquaire, on ne doit pas avoir de sandales de cuir aux pieds [T. 1428, p. 957 *b*]. De même, on ne doit pas mettre de sandales de cuir pour entrer dans un *stūpa* ou faire la circumambulation autour de celui-ci. Il est même interdit de porter ses sandales à la main (捉) quand on entre dans un *stūpa*. Si, par contre, il est interdit d'entrer dans celui-ci en portant aux pieds ou à la main des bottes ornées, on peut faire la *pradakṣiṇā* en étant chaussé de ces dernières [T. 1428, p. 957 *c*-958 *a*]. Ces « bottes ornées » (富羅, translittération chinoise abrégée d'un mot indien difficile à identifier) ne devaient pas comporter de parties en cuir comme les sandales, et c'est probablement ce qui leur valait le privilège ci-dessus.

L'image du *stūpa* devant être respectée, on ne doit pas faire un *stūpa* avec sa nourriture, puis le briser et le manger, nous disent les Mūlasarvāstivādin [T. 1459, p. 644 *c*].

D'autres interdictions semblent motivées par la crainte religieuse au moins autant que par le respect, aussi les examinerons-nous plus loin.

2° *Interdictions motivées par la morale.* — Le *stūpa* représente le Buddha et emprunte à celui-ci une personnalité qui rend justement compte des marques de respect qu'on témoigne à ce monument. Comme toute personne, le *stūpa* a le droit de possession, comme nous le verrons plus loin en détail, et ce droit doit être protégé. En fait, seuls les Mahāsāṅghika interdisent de prendre ou d'utiliser les biens du *stūpa* mais on peut supposer que les autres sectes avaient édicté des règlements semblables qui, pour une raison quelconque, ne nous sont pas parvenus. Il semble que le sentiment religieux, mêlé de respect, de dévotion et de crainte, ait empêché la plupart des gens de porter atteinte aux biens des *stūpa*. Ce furent surtout les envahisseurs barbares, comme les Huns et les Musulmans, qui détruisirent ces monuments et pillèrent leurs biens.

Détruire un *stūpa* est une faute grave (重罪), que ne peuvent commettre que des gens sans foi ni loi (非法, *adharma*) [T. 1425, p. 497 *c*]. C'en est une aussi d'utiliser (用) le *stūpa*, à des fins certainement profanes, sous le prétexte que le Bienheureux s'est débarrassé de la convoitise (*lobha*), de la haine (*dveṣa*) et de l'erreur (*moha*), autrement dit qu'ayant disparu définitivement dans le Nirvāṇa, il ne saurait avoir l'usage de ce monument [*Ibid.*, p. 498 *a*]. Ce même argument était présenté par les sectes qui, telles les Mahīśāsaka, les Vetullaka, les Caitika, les Pūrvaśaila et les Aparaśaila, soutenaient que le don au Buddha ou le culte rendu à un *stūpa* ne produisent pas de grands fruits. Notons cependant que ces sectes traitaient les monuments religieux avec respect. Utiliser les jardins des *stūpa*, leurs fleurs et leurs fruits en déclarant que le Buddha est dépourvu de concupiscence (*kāma*), de colère (*krodha*) et d'erreur (*moha*) est aussi une faute grave, comme de s'orner, sous le même prétexte, des offrandes déposées dans les niches et d'en éprouver du plaisir, d'utiliser les offrandes du séjour pur (精舍, monastère) déposées dans les *caitya*, les offrandes de parasols et de bannières ou les offrandes de musique [*Ibid.*, p. 498 *a-c*]. Non seulement ce sont là des fautes qui transgressent la discipline monastique (越比尼罪, *vinaya-āpatti*) mais ce sont des actes (*karman*) dont la maturation (*vipāka*) est grave (*guru*). Le *Pi-nai-ye* illustre ce fait en racontant l'histoire d'un jeune homme qui, ayant dérobé des fleurs déposées en offrande à un *stūpa* pour les offrir à sa maîtresse, en fut châtié aussitôt par une éruption cutanée si grave que sa vie fut en danger et qu'il ne fut guéri qu'en faisant de riches offrandes au monument [T. 1464, p. 898 *a-b*].

Selon les Mahāsāṅghika, on ne peut ni laver, ni teindre, ni sécher des vêtements à l'intérieur de l'enceinte d'un *stūpa* [T. 1425, p. 498 *a*]. On ne peut ni laver de vêtements, ni se baigner, ni se laver les mains ou le visage, ni laver son bol à aumônes (*pātra*) dans les étangs des *stūpa*. Toutefois, on peut utiliser à volonté et sans commettre de faute l'eau qui s'écoule de l'extrémité inférieure (下頭流出處) des étangs, c'est-à-dire le trop-plein [*Ibid.*, p. 498 *b*]. Ici, l'obligation de ne pas employer les biens du *stūpa* à des fins profanes et personnelles se mêle à celle de ne pas souiller ces biens, en l'occurrence l'eau des étangs, par des impuretés corporelles ou autres.

3° *Interdictions motivées par la pureté.* — On doit respecter la pureté du *stūpa* et ne pas la profaner par des souillures diverses. Celles-ci proviennent surtout du contact avec le corps humain, les animaux et les cadavres.

C'est pour éviter cette souillure due aux corps humains que les Mahāsāṅghika interdisaient, comme nous venons de le voir, de laver ou teindre des vêtements, de se baigner, de se laver les mains ou le visage ou de laver son bol dans l'enceinte du *stūpa* et surtout dans l'eau de ses étangs. Pour les mêmes raisons, on n'y doit ni cracher, ni pleurer (Mahāsāṅghika, T. 1425, p. 498 *a*; Dharmaguptaka,

T. 1428, p. 958 *a* et *P'i-ni-mou king*, T. 1463, p. 838 *b*) ni même bâiller (Dharma guptaka et *P'i-ni-mou king*, *ibid.*), le souffle lui-même étant impur.

Le *P'i-ni-mou king* interdit de laisser échapper un vent dans l'enceinte d'un *stūpa* [T. 1463, p. 838 *a*]. Selon les Dharmaguptaka, on ne doit pas faire ses besoins, petits ou gros, devant le *stūpa* ou sur les quatre côtés de celui-ci, car un air malodorant pénétrerait dans le monument [T. 1428, p. 958 *a*]. De même, on ne doit pas se rendre aux lieux d'aisance en portant un reliquaire. De plus, il faut se laver après y être allé, avant de porter un reliquaire car, dit le Buddha, dans ces deux cas : « Il faut être pur pour le porter » [*Ibid.*, p. 957 *b*]. Les Dharmaguptaka et les Sarvāstivādin interdisent de mâcher les baguettes de saule servant à nettoyer les dents devant un *stūpa*, sur les quatre côtés ou sous le monument [T. 1428, p. 958 *a*; T. 1435, p. 299 *c*]. Si l'on s'asseoit sous le *stūpa* pour manger, prescrivent les Dharmaguptaka, il faut faire en sorte de ne pas salir le monument avec les miettes de nourriture, rassembler celles-ci près de ses jambes et les emporter ensuite [T. 1428, p. 958 *a*]. Nous avons vu plus haut que, selon les Mūlasarvāstivādin, on ne doit pas faire de *stūpa* avec sa nourriture, puis le briser et le manger.

Comme il a été dit plus haut (B, V, 7), c'est pour éviter que les animaux ne souillent le *stūpa* en s'en approchant que les Mahāsāṅghika, les Dharmaguptaka et les Sarvāstivādin prescrivent la construction d'une barrière, d'un mur, d'une couverture ou d'abris pour les offrandes [T. 1425, p. 498 *a*; T. 1428, p. 956 *c* et 957 *c*; T. 1435, p. 351 *c*; T. 1452, p. 429 *c*]. Ces animaux impurs sont surtout la vache, le chien et les oiseaux, cités chacun deux fois, puis le mouton, le cheval, l'antilope et le singe. Si le caractère impur du chien est compréhensible, et expliqué par les Mahāsāṅghika qui l'accusent d'apporter auprès du *stūpa* des restes humains arrachés à un charnier voisin, celui des vaches et même des singes, animaux considérés comme sacrés par nombre d'Indiens et auxquels la porte des temples hindous est grande ouverte, suffit à montrer que, sur ce point du moins, les anciens Bouddhistes ne partageaient nullement les idées des autres Indiens.

La souillure causée par les cadavres ne fait l'objet d'interdictions que chez les Mahāsāṅghika et les Dharmaguptaka, encore les premiers se contentent-ils d'y faire allusion en accusant les chiens d'en être les agents, comme nous venons de le voir. Les Dharmaguptaka donnent à ce sujet davantage de détails. D'après eux, le Buddha a interdit de passer sous un *stūpa* (塔 下 過) en portant un cadavre humain, d'enterrer un cadavre sous un *stūpa*, d'incinérer un cadavre sous un *stūpa*, devant un *stūpa* ou sur les quatre côtés d'un *stūpa* car un air malodorant pénétrerait dans le monument. On ne doit pas non plus passer sous un *stūpa* en portant les vêtements ou la couche d'un homme mort, à moins qu'ils n'aient été purifiés et nettoyés par la fumée de l'encens [T. 1428, p. 958 *a*]. Le *P'i-ni-mou king* prescrit également, avant de pénétrer dans l'enceinte d'un *stūpa*, de nettoyer ces vêtements en les plongeant longtemps dans l'eau, en les lavant avec des cendres pures (純 灰) pour les purifier (令 淨), et en les enduisant de parfum d'*hi-me-k'ia* (*kemuka*, Colocasia antiquorum, ou *himaka*, Elacourtia Sapida?) [T. 1464, p. 828 *b*].

Il est encore d'autres causes d'impureté, mais dont le caractère est moins net, comme les sandales de cuir et les bottes ornées, ou encore le fait de monter sur un *stūpa* ou d'y déposer des offrandes. Les interdictions concernant les premières sont liées aux marques de respect, et celles qui se rapportent aux secondes sont en relation avec la crainte religieuse.

Si l'on ne trouve, dans les interdictions de cette sorte, aucun cas nettement caractérisé d'impureté rituelle, comme il y en a tant dans le culte hindou, on sent toutefois, à l'arrière-plan, ce souci de pureté religieuse qui est sous-jacent à tous

les cultes du monde et qui, venu sans doute du fond de la préhistoire, se retrouve même chez l'homme moderne où il se confond avec les préoccupations d'hygiène.

4° *Interdictions motivées par la crainte religieuse.* — Certaines interdictions sont nettement motivées par la crainte religieuse, bien qu'elles puissent avoir conjointement d'autres raisons. Ce sont surtout les Dharmaguptaka qui font allusion à des sanctions surnaturelles différentes de celles qui découlent normalement de la maturation des actes.

Dans leur *Vinayapiṭaka*, le Buddha interdit aux moines de monter sur le *stūpa* (上 塔 上) pour y déposer des offrandes et de monter sur la barrière (上 欄 上) « pour les protéger de la colère de l'esprit (*yakṣa*) du *stūpa* » (護 塔 神 瞋). Sans se référer au même motif, il leur interdit de même de monter sur les poteaux, sur les poteaux en ivoire, et sur les statues pour y déposer des offrandes. On ne peut monter sur le *stūpa*, etc., qu'en cas de nécessité et en se servant de moyens de préhension (? 有 所 取) [T. 1428, p. 956 *c*]. Les Mūlasarvāstivādin interdisent aussi de monter sur le *stūpa*, mais la raison invoquée est différente. Les brahmanes et les bourgeois (*gṛhapati*) s'indignent en effet de voir des moines monter sur le *stūpa* pour y déposer des offrandes et les blâment en déclarant : « Il est impur de monter dessus et de le fouler aux pieds » (不 淨 登 躡). Le Buddha prescrit alors : « Il faut envoyer des hommes ordinaires » (俗 人). S'il n'y a pas d'hommes ordinaires, il faut envoyer des gens « qui recherchent la paix » (求 寂, dévôts laïques qui observent les dix commandements bouddhiques). S'il n'y a pas de gens « qui recherchent la paix », les moines doivent d'abord se laver les pieds, les purifier avec de l'eau chaude parfumée ou les enduire d'onguent parfumé puis, après avoir eu cette pensée : « Maintenant, je désire faire des offrandes au Grand Maître », monter sur le *stūpa*... Si la forme du *stūpa* est haute et grande, il faut se servir de cordes attachées au-dessous des signes des roues pour l'escalader [T. 1452, p. 428 *c*]. Dans le même passage, les brahmanes et les bourgeois s'indignent de ce que les moines accrochent les guirlandes de fleurs à des chevilles fixées sur le *stūpa* et qui percent celui-ci, et le Buddha leur donne raison [*Ibid.*, p. 428 *b-c*]. Si donc les Mūlasarvāstivādin interdisent de monter sur le *stūpa* pour des raisons d'impureté, leur interdiction relative aux chevilles plantées dans le monument assimile celui-ci à un être vivant qui souffre quand on lui perce la peau, ce qui demande réparation.

Dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka, le Buddha énonce d'autres interdictions « pour protéger [les moines] de la colère de l'esprit du *stūpa* ». Il défend ainsi d'incinérer des cadavres sur les quatre faces du *stūpa*, à cause de l'air malodorant qui pénètre dans celui-ci, de porter les vêtements et la literie des cadavres sous le *stūpa*, de faire ses besoins sur les côtés de ce dernier, à cause de l'air malodorant [T. 1428, p. 958 *a*].

Comme dans le passage cité plus haut, le Buddha invoque la présence d'un esprit irritable dans le *stūpa*. Cet esprit est évidemment tout à fait distinct de celui du saint dont les reliques sont cachées dans le monument et qui, ayant disparu dans le Parinirvāṇa, ne peut ressentir aucunement les injures faites à son *stūpa*. Il s'agit de l'un de ces multiples génies de la nature, les *yakṣa*, qui résidaient dans les arbres, les rochers, les collines, etc. Notons qu'ici leur demeure n'est pas un produit de la nature mais une construction humaine. Le *yakṣa* en question en est, non seulement l'habitant, mais le gardien, rôle attribué par le Bouddhisme aux anciennes divinités indiennes. Ce fait apparaît beaucoup mieux dans un *Sūtra* tardif des Mahāsāṅghika, le *Śāriputraparipṛcchāsūtra*. Dans cet ouvrage, le Bodhisattva Maitreya, ému d'une persécution subie par le Bouddhisme, descend

sur terre et demande au génie gardien du *stūpa* de la dent du Buddha d'intervenir. Le génie, aidé des siens, se met aussitôt en campagne et anéantit l'armée et la famille du roi persécuteur [T. 1465, p. 900 *b*].

D'autres fois, quoique surnaturelle, la punition frappe le coupable sans qu'il y ait intervention d'un esprit quelconque. Il en est ainsi pour le jeune imprudent qui, dans le *Pi-nai-ye*, avait osé dérober des fleurs offertes à un *stūpa* pour les offrir à sa belle et qui faillit mourir d'une horrible et soudaine éruption cutanée [T. 1464, p. 898 *a-b*].

C'est aussi la crainte religieuse mêlée de respect qui empêche les laïcs et les moines de couper les cheveux du Buddha dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka et le *P'i-ni-mou king* [T. 1428, p. 957 *a;* T. 1463, p. 816 *c*]. Seul, un enfant de Rājagṛha, nommé Upāli, décide de couper les cheveux du Buddha « parce qu'il ne savait pas encore ce qu'il y avait à craindre » (無知未有所畏). Cette crainte ne provient du reste pas du Buddha lui-même, qui ne fait aucune difficulté pour accéder au désir de l'enfant Upāli et qui, semble-t-il même, est heureux de trouver enfin quelqu'un qui veuille bien se charger de cette opération nécessaire à sa tenue monastique. Notons en passant que ce récit est évidemment antérieur aux premières représentations du Buddha sous l'aspect humain, dans lesquelles le Bienheureux est toujours pourvu d'une abondante chevelure bouclée. On peut y voir un reflet de cette antique et quasi universelle croyance qui plaçait la force ou le principe vital d'un être, surtout d'un être exceptionnel, dans sa chevelure. On peut y voir aussi, et plus simplement, l'illustration de la crainte de porter atteinte à la personne même du Buddha en retranchant de son corps une parcelle quelconque.

La suite de ce même récit, chez les Dharmaguptaka, nous montre un prince nommé Gopāli qui demande une part des cheveux et de la barbe du Buddha comme talisman. Les ayant obtenus, il les emporte dans une expédition guerrière contre des rebelles et, évidemment, remporte la victoire. Il se confirme donc que les cheveux et la barbe du Buddha, comme toutes les reliques de toutes les religions, possèdent une force magique qui peut être utilisée efficacement, comme cela se fait dans l'Hindouisme, l'Islam, le Christianisme, etc., à des fins tout à fait profanes et même, comme dans le cas de cette expédition militaire, à des fins qui vont nettement à l'encontre des préceptes moraux les plus sacrés du Bouddhisme.

Comme nous le voyons, le culte rendu au *stūpa* emprunte non seulement des éléments formels aux cultes indiens antérieurs et non-bouddhiques, mais encore des idées qui sont souvent difficiles à concilier avec l'esprit de la doctrine prêchée par le Bienheureux.

E. LES BIENS DU STŪPA

Les Mahāsāṅghika et les Sarvāstivādin sont les seuls à donner des détails sur les biens du *stūpa*.

Nous avons vu plus haut que les premiers interdisaient d'utiliser le *stūpa*, les offrandes et l'eau de ses étangs à des fins personnelles et profanes. Les fleurs qui poussent dans les jardins et les étangs du *stūpa* doivent être utilisées pour faire des guirlandes qui seront ensuite offertes au monument. Le surplus sera échangé contre de l'huile pour les lampes et des parfums qui seront, les uns et les autres, présentés en offrande au Buddha, ou bien placé dans les biens inépuisables (無盡物) du Buddha, c'est-à-dire du *stūpa* [T. 1425, p. 498 *b*]. Les fruits de ces jardins peuvent être donnés à la Communauté, selon le vœu du donateur. Les

offrandes moyennes et supérieures sont destinées au *stūpa* du Buddha, les offrandes inférieures au *caitya* [*Ibid.*, p. 498 *b-c*].

La nourriture et la boisson offertes au *stūpa* doivent être consommées, selon les Dharmaguptaka, par ceux qui ont établi les plans et construit le monument, et aussi par les moines, les novices, les laïcs, etc. [T. 1428, p. 957 *a* et 957 *c*].

Les Sarvāstivādin parlent aussi des biens inépuisables du *stūpa*, qui sont inaliénables [T. 1435, p. 415 *c*]. Les biens qui sont donnés en offrande au *stūpa* ne peuvent être utilisés à d'autres fins. On ne doit pas les mélanger avec les biens de la Communauté des quatre directions, ni avec les biens consistant en nourriture, ni avec les biens à partager [*Ibid.*, p. 352 *b*]. Quand on construit ou répare un monastère, on doit d'abord s'occuper du *stūpa*, ensuite seulement des bâtiments monastiques [*Ibid.*, p. 249 *c*, 250 *c*, 251 *a*]. La construction et l'entretien des *stūpa* doivent être confiés à des hommes capables et qui ne négligent pas leur tâche [*Ibid.*, p. 416 *c*].

F. LES RÉCITS CONCERNANT LE STŪPA

Les données relatives à la construction et au culte du *stūpa* sont groupées en un seul récit chez les Mahāsāṅghika et les Mahīśāsaka, en trois récits qui se suivent chez les Dharmaguptaka. Elles sont également groupées en un seul récit dans le *Pi-nai-ye*. Par contre, chez les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin et dans le *P'i-ni-mou king*, elles sont soit groupées en plusieurs récits, soit disséminées dans le texte en passages brefs, souvent même réduits à une phrase, à une simple allusion. Ces phrases détachées ne sont généralement reliées au contexte que d'une façon assez lâche, et les récits dans lesquels elles s'insèrent n'ont, le plus souvent, aucun rapport avec le *stūpa*. Au contraire, les récits plus étendus sont manifestement centrés sur ce genre de monument et méritent par conséquent de retenir notre attention. Aussi allons-nous les examiner et les comparer.

1. *Le stupa du Buddha Kāśyapa*

Cette histoire se présente en trois versions différentes chez les Mahāsāṅghika, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka. Chez les deux premiers, elle constitue même l'unique récit consacré au *stūpa*. On la retrouve, simplifiée, dans le *Pi-nai-ye*, où elle sert également de cadre à la seule légende concernant le *stūpa*. Enfin, les Mūlasarvāstivādin en donnent à plusieurs reprises une version réduite à ses éléments essentiels.

1° *Mahāsāṅghika*. — [T. 1425, p. 497 *b*.] Le Buddha voyageait au pays de Kosala. Un brahmane qui labourait la terre, ayant vu le Bienheureux qui passait, arrêta ses vaches et rendit hommage au Buddha. Celui-ci fit alors un sourire mystérieux. Les moines, surpris, lui ayant demandé la raison de ce sourire, le Bienheureux leur dit : « Ce brahmane rend présentement hommage à deux Bhagavant ». Les moines lui demandèrent : « Quels sont ces deux Buddha? ». Il répondit : « Il me rend hommage à l'endroit où, sous son bâton, se trouve le *stūpa* du Buddha Kāśyapa ». Les moines désirant voir ce *stūpa*, le Buddha leur conseilla de demander au brahmane les mottes de terre qui composaient le terrain. Lorsque ceci leur eût été accordé, le Buddha fit apparaître (現出) le *stūpa* du Buddha

Kāśyapa. Description rapide de ce *stūpa*. A cette vue, le brahmane déclara : « J'appartiens au clan (*gotra*) des Kāśyapa. Ce *stūpa* de Kāśyapa est à moi ». Alors, le Bienheureux construisit en ce lieu un *stūpa* pour le Buddha Kāśyapa. Les moines demandèrent ensuite l'autorisation de donner de la boue [497 *c*]. Le Bienheureux la leur accorda en prononçant une stance :

« Cent mille fardeaux d'or pur
« Pris, utilisés et transportés comme don,
« Ne sont pas comparables à une seule boule de boue
« Employée, avec une pensée de respect, à préparer le *stūpa* d'un Buddha. »

Le Bienheureux érigea lui-même le *stūpa* du Buddha Kāśyapa. Description de ce *stūpa*. Le Buddha dit : « Pour construire un *stūpa*, il faut faire comme cela ». Le *stūpa* étant achevé, il lui rendit hommage. Les moines lui demandèrent la permission d'en faire autant. Il la leur accorda en prononçant une stance :

« Cent mille pièces d'or
« Prises, utilisées et transportées comme don,
« Ne sont pas comparables à une seule bonne pensée,
« Avec laquelle, respectueusement, on rend hommage au *stūpa* d'un Buddha. »

Alors, les gens, ayant appris que le Buddha avait construit un *stūpa*, prirent des fleurs et des parfums et vinrent les offrir au Bienheureux. Celui-ci les déposa en offrande au *stūpa* de Kāśyapa. Les moines lui demandèrent l'autorisation d'en faire autant. Il la leur accorda en prononçant une stance :

« Cent mille charretées d'or pur,
« Prises, utilisées et transportées comme don,
« Ne sont pas comparables à une seule bonne pensée
« Qui, avec des fleurs et des parfums, constitue l'offrande à un *stūpa*. »

Puis, la Grande Communauté s'assembla comme un nuage Le Buddha dit à Śāriputra : « Expose la Loi (*dharma*) aux hommes » et prononça cette stance :

« Cent mille Jambudvīpa
« Pleins d'or pur et donnés
« Ne sont pas comparables à un seul don de la Loi
« A la suite duquel il se fait que l'on cultive la conduite [correcte]. »

Parmi ceux qui étaient assis là, il y en eut qui obtinrent la Voie (*mārga*). Le Buddha prononça cette stance :

« Cent mille éléments de monde (*lokadhātū*)
« Pleins d'or pur et donnés
« Ne sont pas comparables à un seul don de la Loi
« A la suite duquel on voit les Vérités (*satya*). »

Alors, le brahmane obtint une foi indestructible et, devant le *stūpa*, il apporta du riz cuit (*odana*) pour le Buddha et pour la Communauté. A ce moment, le roi [du Kosala] Prasenajit, ayant appris que le Bienheureux avait construit un *stūpa* pour le Buddha Kāśyapa, vint trouver le Bhagavant avec sept cents chars remplis de briques. Ayant salué avec respect le Buddha, il lui demanda l'autorisation d'agrandir le *stūpa*. Le Bienheureux la lui accorda en lui racontant l'histoire suivante. Autrefois lorsque le Buddha Kāśyapa entra dans le Parinirvāṇa, il y eut un roi nommé Ki-li (吉 利, Kṛkin) qui désira construire un *stūpa* fait des sept joyaux. Il y eut alors un ministre qui, prévoyant que, dans l'avenir, des hommes impies détruiraient le monument, proposa au roi de recouvrir celui-ci d'une couverture

d'or et d'argent [498 *a*]. Le roi suivit ce conseil. Lorsque, après sept ans, sept mois et sept jours, les travaux furent achevés, il fit offrande de fleurs et de parfums au *stūpa*. Le roi Prasenajit agrandit alors le monument, ce qui lui pris seulement sept mois et sept jours. Règles concernant la construction du *stūpa* et description de celui-ci. Règles concernant l'emplacement (*vastu*) du *stūpa*. Règles concernant les niches des *stūpa* : le roi Prasenajit demanda l'autorisation de construire des niches et le Buddha lui décrivit celles qu'édifia le roi Kṛkin pour le *stūpa* de Kāśyapa. Règles concernant les jardins : même cadre que précédemment [498 *b*]. Règles concernant les étangs : même cadre que précédemment. Règles concernant les *caitya* : même cadre que précédemment. Règles concernant les offrandes : à la demande des moines [498 *c*]. Règles concernant les offrandes de musique : à la demande du roi Prasenajit, même cadre que ci-dessus. Collecte des offrandes : à la demande des moines. Difficultés : Upāli demanda au Buddha quelle conduite tenir lorsque les biens du *stūpa* et ceux du Saṃgha sont menacés par des bandits.

2° *Mahīśāsaka*. — [T. 1421, p. 172 *a*.] Le Buddha se trouvait au pays de Kosala où il voyageait avec une troupe de 1.250 moines. Il parvint au village de brahmanes Tou-i (都夷, « Ville-blessé », Nagaraviddha, ou « Ville de même espèce », Nagaravidhā?). Il s'assit pour se reposer, sur le bord de la route, sous un arbre *śāla* (Vatica robusta) et fit un mystérieux sourire. Ānanda, surpris, lui en demanda la raison et le Buddha lui raconta alors l'histoire suivante. Autrefois, il y avait un roi nommé Kin-mi (禁寐, Kimmi?). [Ici s'insère l'histoire de la princesse Mālinī et des dix songes prophétiques du roi que seul peut expliquer le Buddha Kāśyapa] [172 *c*]. Après le Parinirvāṇa du Buddha Kāśyapa, le roi éleva pour celui-ci un *stūpa* d'or et d'argent, qui maintenant se trouvait dans le sol. Le Buddha fit alors surgir ce *stūpa* qui apparut à la Communauté. Les reliques (*śarīra*) du corps de Kāśyapa étaient intactes. Le Buddha prit alors une boule de boue et prononça cette stance :

« Bien que l'on puisse [retirer] de la rivière Jambu
« Cent mille gains d'or et de joyaux
[173 *a*] « Ils ne sont pas comparables à une seule boule de boue
« Avec laquelle on élève un *stūpa* pour un Buddha. »

Le Buddha posa alors quatre boules de boue à l'endroit où le *stūpa* avait disparu et chacun des 1.250 moines en fit autant. Ce fut le premier *stūpa* élevé alors sur le territoire du Jambudvīpa. Suivent les instructions données par le Buddha au sujet de la construction et du culte du *stūpa*.

3° *Dharmaguptaka*. — [T. 1428, p. 958 *a*.] Le Buddha se trouvait au pays de Kosala, où il voyageait en compagnie de 1.250 moines. Près du village de brahmanes Tou-tseu (都子, Ville-enfant, Nagaraputra?), le Buddha sourit. Ānanda, surpris, lui en demanda la raison [958 *b*]. Le Bienheureux lui raconta l'histoire suivante. Autrefois, quand le Buddha Kāśyapa eut atteint le Parinirvāṇa, il y eut un roi du pays de Ch'eu-p'i-k'ia-cheu (翅毗伽尸, Śibikāśi?) qui, en cet endroit, en sept ans, sept mois et sept jours, éleva un grand *stūpa* puis, pendant le même temps, lui offrit de grandes offrandes et donna du riz cuit à la Communauté. Le Buddha se rendit, tout près de là, dans un champ que labourait un cultivateur, y prit une boule de boue et revient la placer en ce lieu. Il prononça alors cette stance :

« Cent mille colliers,
« Tous en or de la rivière Jambu,
« Ne sont pas comparables à une seule boule de boue
« Avec laquelle on élève un *stūpa* à un Buddha. »

La même stance est reprise six fois, la quantité d'or variant seulement, en augmentant : cent mille boules d'or, charges d'or, brassées d'or, murs d'or, rochers d'or, montagnes d'or. Alors, les moines et les nonnes et les laïcs des deux sexes placèrent chacun une boule de boue à cet endroit et construisirent un grand *stūpa*. Le récit s'achève ici, les règles de construction et de culte des *stūpa* étant données dans deux autres récits, l'un concernant le *stūpa* de Śāriputra et de Maudgalyāyana [956 *c*-957 *a*] et l'autre le *stūpa* des cheveux du Buddha coupés par l'enfant Upāli [957 *a*-958 *a*].

4° *Pi-nai-ye*. — [T. 1464, p. 897 *b*.] Le Buddha résidait à Śrāvastī, au Jetavana. Le roi Prasenajit vint le voir et engagea une longue conversation avec lui [897 *c*]. Le Buddha accomplit le fameux miracle de Śrāvastī puis raconta au roi l'histoire suivante. Il y a très longtemps, quand les hommes vivaient 20.000 ans, le Buddha Kāśyapa apparut dans le monde. Lorsqu'il entra en Parinirvāṇa, il y avait un roi nommé Tchou-pi (執 鞞, «Qui tient un fourreau»), en son [sanskrit] P'ou-mi-fan (蒲 迷 反, Bhūmivant?). Il apporta toutes sortes d'offrandes au bûcher funéraire et décida de construire un *stūpa* pour le Buddha Kāśyapa. Comme il ne savait comment l'édifier, les quatre rois dragons (*nāgarāja*) qui résidaient aux portes de la ville, prenant l'apparence de brahmanes, vinrent prêter leur concours au roi [898 *a*]. Ils lui offrirent les trésors de leurs résidences souterraines. Description du *stūpa* ainsi construit. Toutes les fleurs de la ville furent réquisitionnées par le roi pour être offertes au *stūpa*. Suit l'histoire du jeune amoureux qui vola ces fleurs et en fut cruellement puni [898 *a*-*b*].

5° *Mūlasarvāstivādin* — [T. 1451, p. 248 *a*.] Le Buddha résidait à Kapilavastu. Des nonnes vinrent l'interroger sur divers sujets, dont le Parinirvāṇa [249 *a*]. Le Buddha raconta l'histoire suivante. Jadis, quand les hommes vivaient vingt mille ans, le Buddha Kāśyapa [249 *b*] apparut en ce monde et résida à Vārāṇasī, au Ṛṣipatana, dans le Mṛgavana. Quand il entra dans le Parinirvāṇa, il y avait un roi nommé Ki-li-tchou (吉 利 枳, Kṛkin) qui fit des offrandes à Kāśyapa et lui éleva un *stūpa*. Description du *stūpa*, des offrandes et de la façon de les déposer.

[261 *c*] Le Buddha raconta l'histoire suivante. Dans le passé, quand les hommes vivaient vingt mille ans, le Buddha Kāśyapa apparut dans le monde et résida à Vārāṇasī, au Ṛṣipatana, dans le Mṛgavana. Dans cette ville, il y avait un roi nommé Ki-li-tcheu (訖 栗 枳, Kṛkin) qui gouvernait le monde par la Loi (*dharma*) et était un grand roi de la Loi (大 法 王, *mahādharmarājan*). Il confia l'éducation de ses trois fils au Buddha Kāśyapa. Quand celui-ci fut entré dans le Parinirvāṇa, le roi rendit hommage aux restes corporels du Buddha, les brûla sur un bûcher de santal qu'il éteignit avec du lait parfumé et recueillit les reliques dans une urne d'or et de joyaux. Il éleva un grand *stūpa* fait des quatre joyaux. Description du *stūpa*.

Comme on le voit, les trois premières versions sont étroitement apparentées et proviennent manifestement d'un même récit antérieur. Les deux versions des Mūlasarvāstivādin ont utilisé les éléments essentiels de la légende du roi Kṛkin et du *stūpa* du Buddha Kāśyapa, mais le cadre, le *nidāna*, est tout à fait différent : le roi Prasenajit n'intervient pas et le lieu où le Buddha raconte l'histoire n'est pas Śrāvastī. La version du *Pi-nai-ye* a conservé la partie du *nidāna* qui contient ces deux derniers éléments, mais la légende de Kṛkin, appelé du reste ici Bhūmivant, est fortement altérée par celle des quatre Nāgarājan.

Comparons les trois premières versions. Celles des Mahīśāsaka et des Dharmaguptaka sont plus proches l'une de l'autre que de celle des Mahāsāṅghika.

« Le Buddha voyageait au pays de Kosala. Il était accompagné de 1.250 moines (Mahīśāsaka, Dharmaguptaka) [détail postérieur]. Il passa près d'un brahmane qui labourait la terre et le salua (Mahāsāṅghika); il s'arrêta près d'un village de brahmanes, Nagaraviddha ou Nagaravidhā (Mahīśāsaka), ou Nagaraputra (Dharmaguptaka) [le détail du laboureur revient plus loin chez ces derniers, mais ce n'est pas un brahmane; il est difficile de choisir entre les deux versions sur ce point, bien que le détail « brahmane » leur soit commun; Nagaraviddha, Nagaravidhā et Nagaraputra doivent être identifiés à Nagarabindu/Nagaravinda qui était un village de brahmanes situé entre Śrāvastī, capitale du Kosala, et Vārāṇasī]. Le Buddha sourit. Les moines (Mahāsāṅghika) ou Ānanda (Mahīśāsaka et Dharmaguptaka) [précision postérieure] lui en demandent la raison. Le Buddha explique : en cet endroit se trouve le *stūpa* du Buddha Kāśyapa. Le roi Kimmi (?) ou le roi de Śibikāśī (?) a construit ce *stūpa* (Mahiśāsaka et Dharmaguptaka) [cette indication est donnée beaucoup plus loin par les Mahāsāṅghika, avec le vrai nom du roi : Kṛkin]. Le Buddha fait surgir du sol le *stūpa* en question [les Dharmaguptaka ignorent ce détail]. Il prend une boule de boue et la pose sur le sol pour fonder un second *stūpa* sur l'emplacement du premier qui, entre temps, a disparu [chez les Mahāsāṅghika, le brahmane revendique le *stūpa* comme son bien, d'où apparemment la nécessité d'en construire un autre]. Il prononce la stance : « Cent mille parties d'or ne valent pas une seule boule de boue donnée pour élever un *stūpa* à un Buddha ». Les moines l'imitent après en avoir demandé la permission.

Voilà à quoi semble se réduire le récit commun. Notons, cependant, que les Mahāsāṅghika et le *Pi-nai-ye* mettent le Buddha en rapport avec le roi de Kosala, Prasenajit, à cette occasion. On peut donc se demander si ce détail faisait partie du récit primitif. Cette légende paraît antérieure à Aśoka. En effet, l'inscription de Nigali Sagar, datée de quatorze ans après le sacre de celui-ci, rapporte que ce roi agrandit du double le *stūpa* du Buddha Konākamana. Or, ce Buddha Konākamana était le second prédécesseur de Śākyamuni, Kāśyapa en étant le prédécesseur immédiat. Il semble que si Aśoka attribua le monument qu'il agrandit à Konākamana, et non à Kāśyapa comme il aurait dû le faire en bonne logique, c'est qu'une tradition répandue sous son règne plaçait le *stūpa* de ce dernier en un autre endroit, vraisemblablement au Kosala, aux alentours de Nagarabindu, sur la route de Śrāvastī à Bénarès, et non pas à Nigali Sagar, en plein Terai népalais, à 20 kilomètres au Nord de Rummindei. Un argument paraît appuyer notre point de vue. En effet, le *Vinayapiṭaka* des Mūlasarvāstivādin [T. 1451, p. 222 *c*] attribue à un roi légendaire nommé Aśoka (無憂), et curieusement homonyme du grand souverain indien du IIIe siècle avant notre ère, la construction du *stūpa* du Buddha Krakucchanda, dont il était contemporain. Or, ce Krakucchanda était le troisième prédécesseur de Śākyamuni, antérieur ainsi à Konākamana. Au fur et à mesure que l'on descend le cours du temps, on attribue donc à des Buddha plus anciens les légendes ou les monuments auxquels on se réfère.

Notons toutefois que, même si le récit commun est antérieur à Aśoka, les éléments concernant la construction et le culte rendu au *stūpa*, qui varient d'une version à l'autre, sont très probablement postérieurs à ce règne.

II. *Le stūpa des cheveux du Buddha coupés par Upali*

Ce récit ne se trouve que dans le *Vinayapiṭaka* des Dharmaguptaka et dans le *P'i-ni-mou king*, ouvrages qui sont, on le sait, étroitement apparentés.

1° *Dharmaguptaka*. — [T. 1428, p. 957 *a*.] Le Bienheureux résidait à Rājagṛha. Par révérence, personne n'osait raser les cheveux du Buddha. Seul, un petit enfant (小兒) nommé Upāli, qui ne savait pas encore ce qu'il y avait à craindre, voulut les raser. Ses parents demandèrent au Buddha de bien vouloir autoriser leur fils à procéder à cette opération. Le Bhagavant accepta sans difficulté, conseillant à Upāli de courber son corps. L'enfant commença à opérer. Les parents demandèrent de temps à autre si leur enfant agissait bien. Le Buddha lui reprocha successivement de trop courber son corps, puis de se tenir trop droit, de faire des inspirations trop grossières [957 *b*], puis des expirations trop grossières. Upāli suspendit alors son souffle et entra en quatrième méditation (*dhyāna*). Sur l'ordre du Bienheureux, Ānanda prit le rasoir dans la main de l'enfant et recueillit les cheveux dans un vieux vase. Le Buddha le reprit : « Il faut employer un vase neuf de telle et telle sorte ». Le fils de roi Kiu-p'ouo-li (瞿婆離, Gopāli), qui dirigeait une armée et se rendait dans l'Ouest pour soumettre des rebelles, demanda des cheveux du Buddha. Celui-ci les lui accorda et expliqua dans quel récipient il devait les déposer et comment il devait les transporter. Gopāli partit avec les cheveux, remporta la victoire et, rentré chez lui, éleva un *stūpa* pour ces reliques. C'est le *stūpa* qui fut construit quand le Bienheureux était encore en ce monde. Les moines demandèrent à emporter eux aussi des cheveux du Buddha. Celui-ci les y autorisa et leur donna les mêmes directives qu'à Gopāli, et bien d'autres encore.

2° *P'i-ni-mou king*. — [T. 1463, p. 816 *c*.] Le Buddha résidait à Rājagṛha. Par révérence, personne n'osait couper les cheveux du Buddha, qui étaient longs. L'adolescent (童子) Upāli, étant venu rendre visite au Buddha avec ses parents, eut l'idée de couper les cheveux du Bhagavant et il lui en demanda l'autorisation. Celle-ci lui fut aussitôt accordée et Upāli commença à opérer. Ses parents demandèrent de temps à autre s'il agissait bien. Le Buddha lui reprocha successivement de se tenir trop près, puis de lever la tête, enfin de faire des expirations trop grossières. Alors, Upāli suspendit son souffle et entra dans la quatrième méditation. Sur l'ordre du Bhagavant, Ānanda prit le rasoir dans la main de l'adolescent. Celui-ci osa couper les cheveux du Tathāgata pour trois raisons : 1° à cause de son ignorance (愚癡, *moha*); 2° parce que la force surnaturelle du Tathāgata voulait qu'il obtienne la quatrième méditation; 3° parce qu'il [le Buddha] désirait que les êtres des générations suivantes sachent que couper les cheveux procure un grand mérite (*mahāpuṇya*). Le Buddha prescrivit ensuite de placer ces cheveux dans un vase neuf. Le fils de roi Kiu-pouo-lo (瞿波羅, Gopāla) ou Kiu-pouo (Gopa) demanda alors au Buddha ses cheveux pour les emporter chez lui et leur rendre un culte. Le Bhagavant l'y autorisa et lui expliqua dans quelles sortes de récipient il fallait les placer et comment on devait les transporter. En chemin, Gopāla apprit que des bandits arrivaient. Sur la route, il construisit alors un grand *stūpa* pour les cheveux du Buddha et lui rendit hommage. C'est le *stūpa* dit des cheveux du Buddha.

Les deux versions ne diffèrent, on le voit, que par des détails secondaires. Cette histoire renferme plusieurs éléments intéressants. D'abord, le personnage principal est Upāli, dans son office de barbier, mais ce n'est pas le célèbre barbier de Kapilavastu, qui n'apparaît dans la légende bouddhique que sous l'aspect d'un adulte ayant à peu près l'âge du Buddha. Ici, Upāli est un enfant, tout au plus un adolescent, et il habite Rājagṛha, l'ancienne capitale du Magadha, à plus de 300 kilomètres au Sud-Est de Kapilavastu. Il semble bien que le détail de l'enfance du personnage, qui justifie son audace due à l'ignorance, soit antérieur à celui de son nom, lequel

vient manifestement de sa fonction de barbier. Plus important est le fait qu'il s'agisse de raser la tête du Buddha, que l'iconographie représente toujours couverte d'une chevelure bouclée assez abondante. Ceci indique que notre récit n'a pas été influencé par les représentations figurées du Bhagavant et qu'il est donc vraisemblablement antérieur à celles-ci, c'est-à-dire au début de notre ère. Puisqu'il ne se trouve que dans deux ouvrages étroitement apparentés, il doit être tardif et dater du Ier ou, tout au plus, du IIe siècle avant Jésus-Christ. Notons du reste que les deux versions font clairement allusion aux mérites que l'on retire en rasant les cheveux du Buddha. Ainsi, quoique tout jeune, Upāli entre tout de suite dans la quatrième méditation. Il semble bien que l'auteur de cette histoire ait voulu lutter contre une vieille superstition relative aux cheveux des saints personnages.

III. *Le stūpa des cheveux du Buddha construit par Anāthapiṇḍika*

On ne rencontre ce récit que chez les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin, où il joue un rôle prédominant, analogue à celui du *stūpa* du Buddha Kāśyapa chez les Mahāsāṅghika et les Mahīśāsaka. C'est la contrepartie de l'histoire précédente qui concerne, elle aussi, le *stūpa* élevé sur les cheveux du Buddha.

1° *Sarvāstivādin.* — [T. 1435, p. 351 *c*.] Le maître de maison Anāthapiṇḍika [qui habitait Śrāvastī], se rendit auprès du Buddha et, après l'avoir salué avec respect, lui demanda de menus objets auxquels il pourrait rendre un culte lorsque le Bienheureux serait absent car, dit-il, « j'ai toujours envie de regarder avec respect le Buddha ». Celui-ci lui donna alors des cheveux et des rognures d'ongle. Anāthapiṇḍika demanda aussitôt la permission — qu'il obtint — d'élever un *stūpa* sur ces reliques. Suit une longue liste de prescriptions concernant la construction, l'ornementation et le culte de ce monument, prescriptions amenées par les demandes du célèbre donateur.

Ce récit est repris, avec des variantes insignifiantes, dans une autre partie de l'ouvrage [T. 1435, p. 415 *b-c*]. Seules, les prescriptions diffèrent, concernant d'autres détails de la construction, de l'ornementation et du culte des *stūpa*, et se présentant sous un aspect plus didactique.

2° *Mūlasarvāstivādin.* — [T. 1452, p. 429 *b*.] Le Buddha résidait à Śrāvastī. Le maître de maison Anāthapiṇḍika se rendit auprès de lui et lui demanda l'autorisation de construire un *stūpa* pour les cheveux et les ongles du Bienheureux, ce qui lui fut accordé. Suit une longue liste de prescriptions analogue à celle de la version précédente. Chaque paragraphe est précédé d'une stance (*gāthā*) qui en résume le contenu.

Les deux versions de ce récit très simple ne diffèrent guère que par deux détails : chez les Sarvāstivādin, le lieu de l'entrevue est passé sous silence, mais facile à deviner puisque le donateur est bien connu pour habiter Śrāvastī; les Mūlasarvāstivādin taisent la raison pour laquelle est construit le *stūpa*. Cette seconde version paraît plus tardive que l'autre, ce qui n'est pas surprenant.

Notons que ce récit suppose, comme le précédent, celui de l'enfant Upāli, que le Buddha se fait couper, et sans doute même raser, les cheveux. On peut donc le dater également d'avant notre ère, probablement du Ier siècle. Beaucoup moins original que celui d'Upāli, il est placé, comme la plupart des histoires de ce genre, à Śrāvastī, et met en scène un personnage tout à fait classique, le célèbre et généreux donateur Anāthapiṇḍika, sans qu'on puisse deviner lequel de ces deux détails, le lieu ou le personnage, a déterminé l'autre.

IV. *Récits divers*

Les autres récits sont moins importants, soit qu'ils représentent des versions isolées, soit qu'ils soient réduits à quelques éléments, soit encore qu'ils n'aient qu'un rapport assez lointain avec la construction et le culte des *stūpa*. Nous les examinerons donc plus rapidement.

1° *Le stūpa de Śāriputra.* — Il y a deux versions, l'une dharmaguptaka, l'autre mūlasarvāstivādin.

[T. 1428, p. 956 *c*.] Quand Śāriputra et Maudgalyāyana furent entrés dans le Parinirvāṇa, il y eut un donateur qui voulut construire un *stūpa* pour eux. Le Buddha le lui permit et lui donna à cette occasion de nombreuses indications sur la façon de construire un *stūpa* et de lui rendre un culte.

[T. 1451, p. 291 *a*.] Le Buddha vint de Rājagṛha à Śrāvastī. Ānanda offrit des fleurs et des parfums aux restes de Śāriputra. Ayant appris que celui-ci était entré en Parinirvāṇa, Anāthapiṇḍika alla demander à Ānanda comment rendre un culte à ses reliques. Ānanda et Anāthapiṇḍika se rendirent auprès du Buddha et lui demandèrent comment opérer. Celui-ci leur donna des instructions concernant le culte des reliques. [291 *b*]. D'autres personnes se joignirent à eux et rendirent hommage aux restes de Śāriputra. [291 *c*.] Le donateur [Anāthapiṇḍika, ou : les donateurs] demanda la permission de construire un *stūpa* pour ces reliques. Le Buddha l'y autorisa et donna de nombreux détails sur la construction de ce genre de monument.

Comme on le voit, quoique partant d'une base commune, à savoir la mort de l'un des deux principaux disciples avant le Parinirvāṇa du Bhagavant, ces deux récits sont en fait indépendants.

2° *Le stūpa de l'Arhant anonyme.* — Il est donné par les seuls Sarvāstivādin. On peut le considérer comme apparenté au précédent. [T. 1435, p. 284 *b*.] Le Buddha résidait à Śrāvastī, quand un Arhant entra en Parinirvāṇa. Les moines pensèrent que, si on brûlait son corps, on tuerait les 84.000 vers qui s'y trouvaient comme dans tout corps humain. Ne sachant que faire, ils demandèrent conseil au Bhagavant. Celui-ci les rassura, disant que, lorsqu'un homme meurt, tous les vers parasites de son corps meurent aussi. Avec la permission du Buddha, ils brûlèrent alors le corps de l'Arhant, élevèrent un *stūpa* sur ses restes et lui présentèrent des offrandes.

3° *Le stūpa du Buddha Krakucchanda.* — Récit donné par les seuls Mūlasarvāstivādin. Il est copié sur le récit du *stūpa* de Kāśyapa et visiblement influencé par l'agrandissement du *stūpa* du Buddha Konākamana effectué sur l'ordre de l'empereur Aśoka, comme nous l'avons dit plus haut (F, I, *in fine*). [T. 1451, p. 222 *c*.] Le Buddha [qui résidait dans la capitale du Kosala, c'est-à-dire Śrāvastī] raconta aux moines l'histoire suivante. Jadis, quand les hommes vivaient 40.000 ans, le Buddha Krakucchanda apparut en ce monde. Quand il entra en Parinirvāṇa, il y avait un roi nommé Aśoka qui rendit hommage à ses reliques et construisit pour lui un *stūpa*. Description de ce monument.

4° *Le vol des fleurs offertes au stūpa.* — Cette histoire fait suite, dans le *Pi-nai-ye*, à celle du *stūpa* du Buddha Kāśyapa. [T. 1464, p. 898 *a*.] Il y avait alors un jeune bourgeois débauché dont la maîtresse avait donné l'ordre à sa servante de ne lui ouvrir que s'il apportait des fleurs. S'étant présenté sans fleurs, le jeune homme

ne put obtenir que la domestique le laissât entrer. Or, le roi ayant fait porter toutes les fleurs de la ville au *stūpa* du Buddha Kāśyapa, le jeune débauché ne put en trouver aucune à acheter. Il alla donc en prendre, en abondance, sur les tables d'offrande du *stūpa* et, lorsqu'il se présenta, la nuit venue, à la porte de sa maîtresse, la servante le fit entrer. Dans la nuit, alors qu'il était couché à côté de sa belle, des abcès apparurent sur tout son corps. D'abord minuscules, ils grossirent rapidement jusqu'à devenir énormes. De son corps pourrissant s'écoulait un sang noir. Dégoûtée, la femme ordonna à sa servante de jeter le malade dans le canal. La domestique préféra aller chercher le père du jeune débauché. Celui-ci vint aussitôt avec quatre hommes et, ayant fait ramener son fils à la maison, appela d'habiles médecins. [898 *b*.] Ceux-ci ordonnèrent d'apporter neuf paires de santal tête de bœuf (*gośīrṣa*), trois paires devant servir à oindre le corps, trois à [oindre?] les vêtements (服) et trois à enfumer les vêtements (熏 衣). Le père, effrayé du prix de ce traitement, fit appel pour l'aider à ses parents et à ses amis. Bientôt, tout le santal fut rassemblé. Le jeune homme déclara alors que cette cure serait inefficace, car sa maladie était le châtiment d'une faute grave. Il confessa le vol des fleurs et demanda à être transporté aussitôt auprès du *stūpa* avec tout le santal afin que celui-ci fût offert en partie en réparation et en partie en hommage. Arrivé près du monument, il fit le vœu de ne plus renaître que parmi les dieux et les hommes, puis de devenir un Pratyekabuddha et d'obtenir le Parinirvāṇa. Aussitôt, ses abcès commencèrent à se résorber, et bientôt il put marcher et revenir chez ses parents par ses propres moyens. Il renaquit chez les dieux Trayastriṃśa, puis chez les hommes et, dans ces deux destinées, chaque pore de sa peau exhalait le parfum du santal. Il devint enfin Pratyekabuddha et entra dans le Parinirvāṇa. Cinq cents ans après ce dernier événement, ses os n'étaient pas encore pourris, à cause du parfum surnaturel (非 世) qu'ils contenaient.

5° *Mālinī et les songes du roi Kṛkin* [1]. — Cette histoire s'insère dans le récit concernant le *stūpa* du Buddha Kāśyapa qui est contenu dans le *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka. [T. 1421, p. 172 *a*]. Dans le passé il y avait un roi nommé Kin-mi (Kimmi? en fait, Kṛkin; voir plus haut). Il y avait une femme qui, au moment de sa naissance, était couverte naturellement de guirlandes de fleurs d'or. Les brahmanes maîtres en l'art d'interpréter les signes (相 師), convoqués, lui donnèrent le nom de Mālinī (摩 梨 尼, de *mālā*, guirlande). Le roi en devint très épris et en fit sa favorite. Il fit rechercher les femmes nées dans son royaume le même jour qu'elle et les lui donna comme suivantes, au nombre de cinq cents. Sur le conseil de Kin-mi, Mālinī offrait chaque jour à cinq cents brahmanes des marmites de bouillon. Accompagnée de ses femmes, elle montait ensuite sur un char attelé de quatre chevaux et allait se promener dans les parcs voisins de la capitale. Dans l'un de ceux-ci vivait alors le Buddha Kāśyapa. Mālinī, malgré l'avis de son cocher, pénétra dans ce parc et se rendit auprès du Buddha. Celui-ci lui prêcha la Loi et la convertit sans peine. Désormais, elle résolut de faire des offrandes de nourriture à Kāśyapa plutôt qu'aux cinq cents brahmanes [172 *b*]. Ceux-ci, l'ayant appris, résolurent de se venger. A ce moment, le roi Kin-mi eut onze songes. Le matin suivant, il consulta ses ministres à ce sujet et, sur leur conseil, convoqua les brahmanes maîtres en l'art d'interpréter les signes. Ceux-ci prétendirent que les songes étaient de mauvais augure et que, pour

---

[1] On trouve le même récit dans l'*Ekottara-āgama* chinois (T. 125, p. 829 *b*-830 *b*; T. 146, 147, 148) et dans le *Jātaka* pāli, I, p. 334-343, mais il se rapporte au roi Prasenajit de Kosala et non pas au roi Kṛkin.

conjurer le sort menaçant, il fallait, sept jours plus tard, à un carrefour, sacrifier tel éléphant, tel cheval, tel grand ministre, tel grand brahmane, cinq cents taureaux, cinq cents buffles, cinq cents génisses, cinq cents veaux, cinq cents béliers, cinq cents brebis, enfin Mālinī et ses cinq cents parents. Le roi ajouta foi à leurs dires et donna des ordres pour préparer le sacrifice. Mise au courant de celui-ci, Mālinī reçut comme suprême faveur la satisfaction de tous ses désirs pendant les six jours qu'il lui restait à vivre. Le premier jour, accompagnée de tout le peuple de la ville, elle se rendit auprès du Buddha Kāśyapa qui prêcha si bien que la foule entière se convertit. Le lendemain, elle revint, avec tous les ministres du roi, le troisième jour avec tous les fils du roi, le quatrième avec toutes les épouses du roi, le cinquième avec toutes les concubines du roi. Enfin, le sixième et dernier jour, elle se rendit auprès de Kāśyapa accompagnée du roi [172 *c*]. Comme tous ses sujets, Kin-mi fut converti au Bouddhisme. Il demanda alors au Buddha de lui expliquer ses onze songes. Kāśyapa lui répondit : « Ces onze sortes de songes concernent le futur, mais non le présent. Tu as vu en songe un petit arbre qui produisait des fleurs : dans l'avenir, un Buddha paraîtra en ce monde quand les hommes vivront cent ans, et il sera nommé Śākyamuni; à ce moment, dans leur trentième année, les hommes auront la tête blanche. Tu as vu en songe des fleurs qui devenaient des fruits : à ce moment, les hommes âgés de vingt ans engendreront des enfants. Tu as vu en songe des veaux qui labouraient et de grands bœufs qui demeuraient à les regarder : à ce moment, les enfants dirigeront les affaires de leur famille et leurs pères et mères n'auront plus d'autorité. Tu as vu en songe trois marmites dans lesquelles cuisait une bouillie de riz, le riz de chacune des marmites des deux côtés jaillissant séparément et entrant dans l'autre mutuellement, sans tomber dans la marmite du milieu : à ce moment, les riches se feront mutuellement des dons mais les pauvres n'obtiendront rien. Tu as vu en songe un chameau à deux têtes qui mangeait de l'herbe : à ce moment, le roi aura des ministres qui, lorsqu'ils auront mangé les revenus du roi, prendront encore les biens du peuple. Tu as vu en songe une jument qui, contrairement [à la nature], buvait le lait de son poulain : à ce moment, les mères, ayant marié leurs filles, contrairement [à la nature], chercheront auprès d'elles leur subsistance. Tu as vu en songe un bol d'or qui se mouvait dans l'espace : à ce moment, il pleuvra hors de saison et de plus il [ne pleuvra] pas partout. Tu as vu en songe un renard sauvage qui urinait dans un bol d'or : à ce moment, les seules richesses du peuple seront ses épouses, qu'il ne choisira plus dans son clan d'origine (本姓, *mūlagotra*). Tu as vu en songe un grand singe qui était assis sur un lit d'or : à ce moment, le roi du pays emploiera un mode de gouvernement illégal (非法, *adharma*, ou : impie), l'oppression et l'absence de la Voie [de la vertu]. Tu as vu en songe du santal tête de vache (*gośīrṣa*) qui était vendu au même prix que de l'herbe pourrie : à ce moment, les religieux (*śramaṇa*) de la semence (*bīja*) de Śākya, parce qu'ils désireront vivement accroître leur gain, prêcheront la Loi aux [laïcs] en vêtements blancs. Tu as vu en songe de l'eau, trouble en son milieu et pure sur ses quatre côtés : à ce moment, la Loi du Buddha sera déjà détruite dans le Pays du Milieu (*madhyadeśa*, bassin supérieur du Gange), mais, dans les pays frontières, elle sera au contraire prospère. Ô roi, il en est ainsi de tes onze songes. En ce qui concerne ta personne, ils ne comportent pas de présages ». Le roi ordonna alors qu'on laissât la vie aux victimes désignées pour le sacrifice et fit le vœu de perdre sa propre vie plutôt que de causer le meurtre d'un être vivant.

Ce récit est intéressant à plus d'un titre. A la légende bien connue qui met en rapport Mālinī et le roi Kṛkin avec le Buddha Kāśyapa, il a ajouté en effet

un épisode dont les détails doivent retenir l'attention. Le sacrifice préconisé par les brahmanes est, certes, assez fantaisiste mais il se rapproche cependant de certains sacrifices védiques. Les Bouddhistes auteurs de ce récit voulaient surtout insister sur la haine de leurs rivaux brahmaniques et sur l'horreur de leurs rites sanglants, auxquels la conversion du roi met fin. Les songes de Kin-mi, comme beaucoup de prophéties contenues dans les textes bouddhiques, concernent évidemment la région et surtout l'époque précise où cette histoire fut composée et, à ce titre, ils sont intéressants. Les deux premiers servent d'introduction et ne nous apprennent rien. Les sept suivants reflètent un état social anormal et corrompu, présenté sous un aspect paradoxal et choquant. Les enfants dirigent les affaires de la famille au lieu des parents : le respect familial disparaît. Les riches s'engraissent mutuellement au détriment des pauvres : la générosité, vertu bouddhique insigne, disparaît aussi. Les ministres ruinent le roi et pillent le peuple : l'autorité royale est bafouée par des serviteurs avides et sans scrupules. Les mères recherchent auprès de leurs filles mariées leur subsistance : il y a là une question de sociologie économique, et peut-être de droit, assez difficile à interpréter. Il pleut hors saison et en certaines régions seulement : les perturbations de l'ordre social entraînent évidemment des perturbations de l'ordre naturel. Les gens du peuple, appauvris, choisissent leurs épouses en dehors de leur clan d'origine : la vieille règle de l'endogamie n'est plus respectée, amenant une grave confusion ethnique dans ce pays où, à notre époque encore, cette règle est appliquée partout avec rigueur. Le roi gouverne par des moyens illégaux et immoraux, opprimant ses sujets : c'est l'opposé du souverain bouddhique idéal qu'avait voulu illustrer Aśoka; l'auteur pensait sans doute à l'un des rois obscurs des deux derniers siècles avant notre ère. Les deux derniers songes concernent la Communauté. Les moines ne prêchent la Loi que pour accroître leurs gains : bien souvent dans l'histoire du Bouddhisme, cette décadence de la Communauté sera dénoncée par des religieux austères. Disparue dans le Madhyadeśa où elle a vu le jour, sans doute à cause de la décadence du Saṅgha, la Loi du Buddha est au contraire prospère dans les pays frontières : le récit fait évidemment allusion à une situation postérieure à l'essor du Bouddhisme favorisé par Aśoka; d'autre part, l'auteur, qui avait conscience d'être bon Bouddhiste, devait résider en dehors du Madhyadeśa, sans doute dans le Nord-Ouest de l'Inde, comme le suggère l'allusion au chameau.

6° *La réparation des* stūpa *démolis.* — Récit donné par les seuls Sarvāstivādin [T. 1435, p. 416 *c*]. Règles concernant l'entretien des *stūpa* et des monastères. Dans le pays d'A-lo-p'i (阿羅毗, Ālavī), les *stūpa* et les monastères étaient démolis. Le Buddha, l'ayant appris, demanda à Ānanda la raison de ce fait. Son disciple lui répondit que, les moines du groupe des six (*ṣaḍvargīya*) voulant les réparer, les autres moines n'osaient le faire. Le Buddha prescrivit de charger d'autres moines de cette tâche par un acte (*karman*) régulier de la communauté. Les religieux ainsi désignés travaillèrent avec négligence et abandonnèrent leur tâche avant qu'elle ne fût terminée. Le Buddha conseilla alors de choisir des hommes plus zélés pour réparer les bâtiments religieux.

Bien qu'incorporées assez tard dans les divers *Vinayapiṭaka*, il semble bien que la plupart des données que nous venons d'examiner — la presque totalité, sans doute, si l'on met de côté le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin, très tardif —

soient antérieures à notre ère et reflètent un état de choses datant des deux ou trois derniers siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire de l'époque des *stūpa* de Bhārhut et de Sāñchī. Elles constituent donc les plus anciens renseignements philologiques qui nous soient parvenus au sujet des *stūpa*.

En ce qui concerne le monument lui-même, il semble que l'on puisse en retracer l'évolution à l'aide de ces données. D'abord simple tumulus funéraire en « boue », c'est-à-dire vraisemblablement en terre reposant sur un sol battu, de forme sensiblement hémisphérique, on le construit, vers l'époque d'Aśoka ou peu après, en briques, matériau plus durable. Il se charge alors peu à peu de nouveaux éléments : des niches ou des tables abritées pour déposer les offrandes; une barrière pour empêcher les animaux de souiller ses abords; des parasols plantés au sommet et remplacés plus tard par des parasols de pierre, durables et inamovibles, disposés les uns au-dessus des autres, enfilés sur un même mât central; des poteaux et des piliers supportant des statues d'animaux et des fleurs; un soubassement, peut-être en terrasse, permettant d'accomplir plus aisément la *pradakṣiṇā;* une construction sommitale mal définie dans sa fonction et dans sa forme; enfin, une couverture, des sanctuaires, des bois, des étangs, etc., plus tardifs et plus rares. La plupart de ces éléments sont expliqués par des considérations tout à fait pratiques et rationnelles, les autres ne reçoivent aucune justification mais aucun motif basé sur le symbolisme n'est jamais invoqué en ce qui les concerne. Cependant, dès cette lointaine époque, on tend nettement à personnaliser le *stūpa*, comme nous le verrons plus loin.

Le culte rendu au *stūpa* est imprégné d'idées religieuses étrangères à l'esprit de la doctrine bouddhique telle qu'elle apparaît dans les *Sūtrapiṭaka* et les *Abhidharmapiṭaka*. Le respect dû à la personne du Buddha ou du saint est transféré à ses reliques et, de là, au monument qui les contient. Notons tout de suite que ces reliques peuvent être aussi bien des cheveux ou des rognures d'ongles coupés sur la personne vivante que des fragments d'os ramassés sur le lieu de la crémation. Nous saisissons là un phénomène de participation qui est très courant dans l'histoire des religions et qui se base sur de très anciennes croyances magiques. Étrangères à l'esprit du Bouddhisme, celles-ci, provenant des milieux laïcs, se sont mêlées peu à peu au culte bouddhique des reliques. Celui-ci s'inspire en effet d'abord des marques de vénération que l'on adresse aux personnes vivantes : circumambulation par la droite, épaule droite et tête découvertes, salut des mains jointes, prosternation. Les offrandes sont les cadeaux que l'on présente aux grands personnages vivants, notamment aux rois, avec lesquels le Buddha est souvent identifié puisqu'il aurait pu devenir aussi bien un Roi à la Roue (*cakravartin rājan*) qu'un Tathāgata, et qui sont susceptibles de leur plaire et de leur faire honneur : fleurs, parfums, onguents, parasols, bannières, lampes, nourriture, boisson, musique, joyaux. Mais ces offrandes et ces marques de respect sont ambiguës car elles s'adressent non seulement aux rois humains et aux personnes qui, comme les Buddha, leur sont assimilées, mais aussi aux rois divins, c'est-à-dire aux dieux comme Śakra, Brahma, et aux génies comme les Yakṣa et les Nāgarājan. Cela contribue à identifier, dans l'esprit des fidèles, les Buddha et les saints bouddhiques à ces dieux et à ces génies, et cela surtout lorsque la mort, le Parinirvāṇa, a conféré aux premiers l'invisibilité et le mystère des seconds. Dès lors, s'insèrent dans le culte des impératifs de pureté inspirés non seulement par la décence, les convenances et le respect, mais aussi par des raisons religieuses : le *stūpa*, comme les reliques, comme les saints personnages auxquels celles-ci ont appartenu, sont sacrés. Il n'est pas jusqu'aux interdictions motivées par la crainte religieuse qui, dès cette lointaine époque, ne s'introduisent dans le culte

bouddhique. Comme on ne peut placer le foyer de cette crainte dans la personne des saints bouddhiques, qui ont renoncé, dès leur vivant, à toute colère et à toute haine et sont par conséquent incapables de se venger des impies — ils sont du reste suffisamment protégés par l'implacable loi de la rétribution des actes — on place ce foyer dans le génie qui réside dans le *stūpa* et est chargé de le garder, génie venu tout droit de la vieille religion populaire indienne.

D'autre part, la participation du *stūpa* au caractère sacré des reliques et de la personne du Buddha ou du saint tend à personnaliser le monument. Ce phénomène se manifeste non seulement sur le plan du culte, mais sur celui du droit, pourtant beaucoup moins suspect de subir des influences sentimentales. Comme la Communauté des moines, le *stūpa* a ses biens propres, son terrain nettement délimité, ses offrandes, son capital ou « biens inépuisables ». Cet ensemble est désigné tantôt sous le nom de « biens du *stūpa* » et tantôt sous celui de « biens du Buddha », ce qui montre nettement le sens de cette identification personnalisante. Dès avant notre ère, donc, le *stūpa* est plus que le symbole du Buddha, c'est le Buddha lui-même, c'est la partie de celui-ci qui demeure en ce monde après le Parinirvāṇa. Certes, aucun penseur du Bouddhisme ancien ne laissera même supposer qu'aucune parcelle de l'esprit du Bienheureux puisse demeurer dans ces reliques. Au contraire même, à chaque fois que le grave problème de la justification du culte fut posé sur le plan doctrinal, toutes les écoles furent d'accord pour proclamer sans ambiguïté que, le Tathāgata ayant définitivement et complètement disparu dans le Parinirvāṇa, le culte adressé à ses reliques et à ses *stūpa* n'était qu'un pur hommage sans objet réel et dont l'efficacité ne pouvait donc résider que dans la pensée pure et bonne qui l'accompagnait. Cependant, dans l'esprit des gens simples, il en était autrement et, comme ils éprouvaient le besoin naïf mais universel de reporter leur dévotion sur un objet concret, le *stūpa* était tout désigné pour devenir cet objet et cristalliser cette dévotion. A cette époque lointaine où l'on n'osait pas encore représenter le Buddha sous des traits humains — et ce fait a un arrière-goût de *tabou* religieux, analogue à celui qui empêchait les gens de Rājagṛha de couper les cheveux du Bhagavant — mais seulement par des images symboliques, empreintes de pied, trône, figuier pipal ou *stūpa*, tout le culte bouddhique se concentra sur les reliquaires monumentaux.

Ce culte né et développé dans le milieu laïc était devenu assez puissant, peu avant notre ère, pour toucher le milieu monastique lui-même, ou du moins une partie de celui-ci, et pour s'exprimer dans le Canon bouddhique de la plupart des écoles. Certes, nous voyons bien que cette intrusion rencontra une opposition assez forte, quoique variable, chez les moines puisque les Theravādin n'admirent jamais que les règles de ce culte figurassent dans le Canon pāli et que les Sarvāstivādin et, dans une certaine mesure, les Mūlasarvāstivādin les placèrent dans les parties les plus tardives de leurs *Vinayapiṭaka*. Il n'empêche que les moines, tout comme les laïcs — avec de rares restrictions, comme celle qui concerne les offrandes de musique — participent à ce culte et adoptent toutes les idées qui lui sont sous-jacentes. Nous sommes loin ici et des docteurs de l'Abhidharma qui niaient la valeur des offrandes présentées aux *stūpa* et des moines de la première génération à qui, si l'on en croit la légende, le Buddha mourant aurait ordonné de ne pas s'occuper du corps du Tathāgata, ses funérailles ne concernant que les laïcs. La mentalité que reflète ce culte semble proche, au contraire, de celle du Mahāyāna, de cette dévotion débordante, envahissante, qui multiplia ses objets de vénération, les Buddha et les Bodhisattva, et acheva la divinisation des sages, des saints et des héros du Bouddhisme antique.

L'intérêt des données fournies par les *Vinayapiṭaka* et examinées ci-dessus réside donc surtout en ce qu'elles nous montrent le culte bouddhique à une phase décisive de son développement, phase qui doit se placer dans les deux derniers siècles avant notre ère et dans laquelle aux anciens éléments du culte, réduits à des marques de respect symboliques, se mêlent nombre d'éléments nouveaux, étrangers à la doctrine bouddhique et même condamnés par elle, venus de la religion populaire antérieure au Bouddhisme. Le sévère et rigide monument du Dharma se lézarde sous l'effort lent mais continu de ces plantes vivaces nées du vieux terroir indien et que les antiques docteurs croyaient avoir déracinées à jamais. Dans quelques siècles, la forêt vierge aura recouvert et rongé les pierres disloquées.

NOTE ADDITIONNELLE SUR LES RÈGLES CONCERNANT LES STŪPA DANS LES VINAYAPIṬAKA

Mis à part les Theravādin et les Mūlasarvāstivādin qui interdisent de faire un *stūpa* avec la nourriture puis de le démolir et de le manger, les Dharmaguptaka sont les seuls à faire figurer les règles concernant les *stūpa* dans leurs *Prātimokṣa* et leurs *Vibhaṅga* des moines et des nonnes. Toutes ces règles sont des *śikṣā-kāraṇīya*, ce qui signifie qu'elles relèvent du simple savoir-vivre et que leur transgression n'entraîne qu'une peine légère. Elles sont groupées et forment les *śikṣākāraṇīya* 60 à 85 [1]. Voici ces règles, qui figurent toutes, sauf une, dans le passage du *Kṣudrakavastu* qui concerne les *stūpa* [2] :

1° Ne pas s'arrêter pour passer la nuit dans le *stūpa* d'un Buddha, sauf pour le garder;

2° Ne pas cacher d'objets de valeur dans le *stūpa* d'un Buddha sauf pour le consolider;

3° Ne pas porter de sandales de cuir quand on entre dans le *stūpa* d'un Buddha;

4° Ne pas tenir à la main des sandales de cuir quand on entre dans le *stūpa* d'un Buddha;

5° Ne pas porter de sandales de cuir quand on tourne autour du *stūpa* d'un Buddha;

6° Ne pas porter de bottes ornées quand on entre dans le *stūpa* d'un Buddha;

7° Ne pas tenir à la main de bottes ornées quand on entre dans le *stūpa* d'un Buddha;

8° Ne pas s'asseoir pour manger sous le *stūpa* d'un Buddha en laissant des herbes et de la nourriture qui souillent le sol;

9° Ne pas faire passer un cadavre sous le *stūpa* d'un Buddha en le portant sur l'épaule;

10° Ne pas enterrer de cadavre sous le *stūpa* d'un Buddha;

11° Ne pas incinérer de cadavre sous le *stūpa* d'un Buddha;

12° Ne pas incinérer de cadavre devant le *stūpa* d'un Buddha;

13° Ne pas incinérer de cadavre sur les quatre côtés du *stūpa* d'un Buddha de sorte qu'un air malodorant y pénètre;

14° Ne pas passer sous le *stūpa* d'un Buddha en portant les vêtements et la literie d'un homme mort s'ils n'ont été lavés et purifiés par des parfums;

15° Ne pas faire ses besoins sous le *stūpa* d'un Buddha;

16° Ne pas faire ses besoins devant le *stūpa* d'un Buddha;

17° Ne pas faire ses besoins sur les quatre côtés du *stūpa* d'un Buddha de sorte qu'un air malodorant y pénètre;

---

(1) Édition de Taishō Issaikyō, n° 1428, p. 710 *b*-712 *b;* n° 1429, p. 1021 *b-c;* n° 1430, p. 1029 *b-c.*

(2) N° 1428, p. 956 *c*-958 *b*.

18° Ne pas se rendre aux latrines en portant l'image d'un Buddha;

19° Ne pas mâcher de baguettes de saule [utilisées pour se nettoyer les dents] sous le *stūpa* d'un Buddha;

20° Ne pas mâcher de baguettes de saule devant le *stūpa* d'un Buddha;

21° Ne pas mâcher de baguettes de saule sur les quatre côtés du *stūpa* d'un Buddha;

22° Ne pas se moucher et cracher sous le *stūpa* d'un Buddha;

23° Ne pas se moucher et cracher devant le *stūpa* d'un Buddha;

24° Ne pas se moucher et cracher sur les quatre côtés du *stūpa* d'un Buddha;

25° Ne pas étendre les jambes devant le *stūpa* d'un Buddha;

26° Ne pas placer le *stūpa* d'un Buddha dans une pièce inférieure quand on demeure soi-même dans une pièce supérieure [1].

Les récits qui introduisent ces règles sont tous, sauf le dernier, identiques et conformes au modèle le plus classique du genre. Le Buddha réside à Śrāvastī, au Jetavana, dans le parc d'Anāthapiṇḍika. Les moines du groupe des six (*ṣaḍvargīya*) accomplissent telle action répréhensible. Des moines vertueux, l'ayant appris, les en blâment et rapportent le fait au Buddha. Celui-ci réunit la communauté, interroge les coupables, les blâme publiquement et énonce la règle nouvelle qui, désormais, interdit d'agir comme les mauvais moines l'on fait. Il énumère les cas dans lesquels on est déclaré innocent : maladie, cas de force majeure, ignorance, folie, etc. Dans le dernier récit, celui qui introduit la règle 26, le Buddha voyage au pays de Kosala. Près du village de brahmanes Tou-tseu (都子, Ville-fils, Nagaraputra?), les moines du groupe des six, ayant placé le *stūpa* du Buddha dans une pièce inférieure, résident dans une pièce supérieure. Des moines vertueux, l'ayant appris, les en blâment, etc. Le cadre est ici emprunté au récit de la découverte du *stūpa* du Buddha Kāśyapa, sans doute parce que le cas examiné ne pouvait se produire que pendant un voyage, en passant la nuit dans une maison à étages, d'un modèle beaucoup plus fréquent chez les laïcs que chez les religieux.

Les récits étant tous identiques, sauf le dernier, la plupart des règles (4, 5, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23) en sont dépourvues, ce qui souligne le caractère artificiel de ces histoires. Même la règle 18, qui se distingue des autres par le fait qu'elle concerne l'image d'un Buddha, est donnée sans aucun commentaire.

Les seules règles formulées par les Theravādin et les Mūlasarvāstivādin au sujet du *stūpa* sont accompagnées du récit type donné plus haut et qui met en cause les moines du groupe des six résidant à Śrāvastī [2]. Celui des Mūlasarvāstivādin est le seul de tous à ajouter quelques éléments — en fait bien pauvres et de peu d'intérêt — qui seraient susceptibles d'éclairer le sens de la règle énoncée. Toutes les autres anecdotes sont désespérément vides d'explications ou ne font tout au plus que reprendre celles, bien minces, qui figurent déjà dans le *Kṣudrakavastu*.

Un certain nombre de ces règles sont manifestement inspirées par d'autres qui figurent dans tous les *Prātimokṣa* ou, du moins, dans la plupart d'entre eux. Ainsi, les règles 3 à 7 sont apparentées à celles qui interdisent de prêcher la Loi à un homme qui porte des sandales de cuir ou des socques de bois, les règles 15

---

(1) Dans les deux *Prātimokṣa*, des variantes remplacent *stūpa* (塔) par « image » (像) d'un Buddha, mais dans le *Vibhaṅga*, comme dans le *Kṣudrakavastu*, dont le texte est plus développé, il s'agit bien d'un *stūpa*.

(2) Règle 4 du *Samattiṃsa bhojanappaṭisaṃyutta* et règle 5 du *Sakkaccavagga* (*sekhiyakaraṇīya* 30 et 35) pour les Theravādin. Règle donnée p. 903 *a* de Taishō Issaikyō 1442.

à 18 à celles qui interdisent de faire ses besoins sur l'herbe naissante ou sur l'eau pure, les règles 22 à 24 à celles qui interdisent de cracher sur l'herbe naissante ou sur l'eau. D'autres rappellent des règles moins fréquentes ou les rappellent de plus loin. Par contre, les règles 1 et 2, 9 à 14, 19 à 21 et 26 ne s'apparentent à aucune autre.

Certaines d'entre elles se retrouvent dans d'autres écoles, qui les ont consignées dans des parties différentes de leurs *Vinayapiṭaka*. Ainsi, la règle 3 était adoptée aussi par les Mahāsāṃghika et les auteurs du *P'i-ni-mou king*, les règles 6 et 14 par ces derniers, les règles 19 à 21 par les Sarvāstivādin, les règles 22 à 24 par les Mahāsāṅghika et les auteurs du *P'i-ni-mou king*.

Par contre, on trouve dans le *Kṣudrakavastu* des Dharmaguptaka quelques interdictions qui auraient pu et même dû, semble-t-il, figurer dans leurs *Prātimokṣa* : ne pas garder la tête et l'épaule couvertes auprès d'un *stūpa*, ce qui rappelle les règles bien connues de toutes les écoles qui interdisent d'entrer ou de s'asseoir dans la maison d'un laïc avec la tête couverte; ne pas monter sur le *stūpa*; ne rien mettre sur le *stūpa*. Enfin, ils ignorent la seule règle connue des Theravādin et des Mūlasarvāstivādin : ne pas disposer sa nourriture en forme de *stūpa*, puis briser et manger celle-ci.

Étant donné que, à l'exception des Mahāsāṅghika qui n'en comptent que 66 et des Theravādin qui n'en ont que 75, la plupart des sectes énumèrent environ 100 *śikṣākāraṇīya*, on pouvait se demander quelles sont les 26 règles qui, chez les Mahīśāsaka, les Sarvāstivādin, les Mūlasarvāstivādin et les Kāśyapīya, remplacent celles qui, chez les Dharmaguptaka, concernent le *stūpa* et l'image du Buddha. L'étude comparative des *śikṣākāraṇīya* prouve malheureusement qu'il est impossible de répondre avec précision à cette question tant la liste de ces règles est complexe et variable d'une secte à l'autre. A part une trentaine de règles qui sont communes à toutes les listes, les autres diffèrent de l'une à l'autre. Certes, un nombre appréciable de celles-ci ont été adoptées par plusieurs écoles mais ces similitudes d'opinion sont très capricieuses et parfois même inattendues, comme celles qui relient exclusivement, sur quatre points, les Theravādin et les Mūlasarvāstivādin. On peut noter, cependant, que les listes des Mahīśāsaka et des Sarvāstivādin sont presque identiques et que, dans de nombreux cas, ces deux sectes sont d'accord également avec les Mahāsāṅghika et les Dharmaguptaka. Par contre, les listes des Theravādin, des Mūlasarvāstivādin et des Kāśyapīya sont très aberrantes bien que montrant, dans quelques cas, des similitudes qui leur sont propres, ce qui est assez étrange étant donné leur séparation géographique. La liste des Mahāsāṅghika, la plus courte, paraît être aussi la plus archaïque puisque presque toutes les règles qui y figurent étaient adoptées aussi par la plupart des autres sectes ou s'apparentent étroitement à des règles de ce genre.

Pour répondre à la question posée ci-dessus, il semble que les *śikṣākāraṇīya* par lesquels les Mahīśāsaka et les Sarvāstīvādin remplacent ceux que les Dharmaguptaka ont consacrés au *stūpa* soient surtout le produit de la multiplication, pour des raisons de précision, de règles qui figuraient déjà sur les listes des Dharmaguptaka et des Mahāsāṅghika. Ainsi, la prescription de porter ses vêtements disposés de façon convenable devient : ne pas les porter trop en haut, ni trop en bas, ni de hauteur inégale, ni en forme de palme, ni en forme de trompe d'éléphant, ni en forme de mangue, ni en petits plis, ni en forme de tête de hache, etc. Il en est de même des règles à observer quand on entre et quand on s'assied dans la maison d'un laïc, qui se multiplient chez ces deux sectes et même dans les trois autres sans rien apporter, semble-t-il, d'essentiel dans ces nouveautés. Comme il est invraisemblable que les Dharmaguptaka aient abandonné 26 règles antérieurement

admises pour les remplacer par celles qui concernent le *stūpa*, on peut penser que celles-ci furent consignées dans leurs *Prātimokṣa* à l'époque où les autres sectes du Nord complétèrent aussi leurs listes des *śikṣākāraṇīya*, quoique de façon différente, pour que chacune de celles-ci renferme environ cent articles. La liste des Dharmaguptaka est la seule qui contienne exactement ce nombre, les autres le dépassant généralement de quelques unités. La présence de la règle 18, qui concerne l'image du Buddha, permet de dater du début de notre ère la fixation à cent du nombre des *śikṣākāraṇīya* chez les Dharmaguptaka et vraisemblablement, comme nous venons de le voir, dans les autres sectes du Nord de l'Inde également.

Remarquons que cette règle 18 est la seule qui ne figure pas aussi dans le passage du *Kṣudrakavastu* des Dharmaguptaka consacré au *stūpa* où elle n'aurait cependant pas été plus déplacée que parmi les *śikṣākāraṇīya* de cette catégorie. Ceci semble prouver que le passage en question est antérieur à notre ère, probablement de quelques années seulement, sous la forme que nous lui connaissons et que les *śikṣākāraṇīya* concernant le *stūpa* en ont été tirés un peu plus tard.

On peut classer les sectes dont nous possédons les *Vinayapiṭaka* selon l'intérêt canonique qu'elles portaient au *stūpa* et au culte qui lui était rendu.

Il y a tout d'abord les Theravādin, qui ne parlent guère du *stūpa* dans leur *Vinayapiṭaka*, à la seule exception de la double règle concernant la nourriture disposée en forme de *stūpa* et dont l'interprétation n'est pas claire (nourriture formant un dôme au-dessus du bol, donc en excès?). Pour eux, la construction et le culte du *stūpa* sont l'affaire des laïcs et non des moines.

Viennent ensuite les Sarvāstivādin, qui n'accordent qu'une très légère attention au *stūpa* dans leur *Śayanavastu* et leur *Kṣudrakavastu* et placent les règles de la construction et du culte de ce monument dans les parties les plus récentes et les moins canoniques de leur recueil, l'*Ekottaradharma* et la *Récitation des moines*. Ils n'ont donc commencé à leur accorder un certain intérêt que fort tard, très peu avant le début de notre ère semble-t-il.

Les Mūlasarvāstivādin ont sans doute opéré d'abord comme les Sarvāstivādin car, dans leur *Kṣudrakavastu*, les règles en question sont dispersées sous forme de quelques très brefs passages, réduits souvent même à quelques mots, et ne sont groupées de façon systématique et complète que dans leur *Nidānamātṛkā* qui est tardive.

Les Mahāsāṅghika, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka ont accordé de bonne heure, vers le IIe siècle avant notre ère, une grande attention à la construction et au culte du *stūpa*, groupant les règles relatives à celui-ci dans leur *Kṣudrakavastu*, autour d'un récit ancien racontant la découverte par le Bhagavant du *stūpa* du Buddha Kāśyapa et l'érection d'un autre monument du même type sur l'emplacement de celui-ci. Bien entendu, pendant deux ou trois siècles, ce long passage fut remanié et reçut des additions diverses.

Enfin, les Dharmaguptaka ont cru bon d'ajouter à leurs *Prātimokṣa* et, par contre-coup, à leur *Bhikṣuvibhaṅga*, 26 règles mineures relatives au culte du *stūpa* vers le début de notre ère, donc à l'époque où les Sarvāstivādin et les Mūlasarvāstivādin commençaient seulement à attribuer de l'intérêt à cette question. Pour eux donc, le culte du *stūpa* était devenu un élément fort important de la vie des moines eux-mêmes.

Notons que l'on retrouve, sur ce point particulier, des affinités entre les Mahāsāṅghika, les Mahīśāsaka et les Dharmaguptaka analogues à celles qui existent entre ces trois sectes sur le plan doctrinal [1].

---

[1] A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, EFEO, Saigon, 1955, p. 290-295.

ÉTUDES SOUMATRANAISES

par

Louis-Charles DAMAIS

I. LA DATE DE L'INSCRIPTION DE HUJUNG LANGIT («BAWANG») (1)

Nous avons déjà étudié la date de ce document dans un précédent article, mais une visite au site, bien que n'ayant pas donné les résultats que l'on pouvait en espérer, nous permet de reprendre certains détails sous un jour nouveau (2).

La stèle se trouve à quelque six kilomètres à vol d'oiseau au Nord de Liwah.

(1) Nous saisissons cette occasion pour exprimer ici notre très vive gratitude au Ministre indonésien de l'Éducation, de l'Instruction et de la Culture alors en fonctions, M. Mohamad Yamin, d'avoir bien voulu nous inviter en mars 1954 à nous joindre à un groupe composé de fonctionnaires du Service archéologique de l'Indonésie et de quelques étudiants qui se rendaient à Soumatra pour un voyage d'orientation archéologique dont il était le promoteur.

Notre reconnaissance va également à M. Sukmono, directeur du Service archéologique de l'Indonésie (*Dinas Purbakala Republik Indonesia*) pour l'aide spontanée qu'il voulut bien apporter au règlement de divers détails se rapportant à ce voyage.

Après une semaine à Palembaŋ, les participants se divisèrent en trois groupes : archéologique proprement dit, préhistorique et épigraphique.

Ce dernier groupe était composé du Dr De Casparis, alors épigraphiste du Service archéologique, de M. Boechari, assistant épigraphiste dudit Service et de nous-même. Le directeur de la Délégation à Soumatra méridional du Service de la Culture (*Djawatan Kebudajaan*), M. Mohamad Saleh, dont l'assistance avait été déjà inappréciable à Palembaŋ, avait, pour faciliter certains détails au cours de nos déplacements, adjoint à notre groupe un de ses collaborateurs, M. Husin, dont l'aide nous fut fort précieuse.

Last but not least, notre reconnaissance va à un inspecteur des Travaux publics de Liwah, M. Nasir, qui voulut bien prêter à chacun de nous des vêtements secs lorsque nous revînmes à Liwah après plus de deux heures passées sous une pluie battante, sans possibilité de retourner à Bandiŋ Aguŋ où étaient nos bagages.

Signalons pour terminer qu'on trouvera dans la revue de vulgarisation éditée en indonésien par le Service archéologique de l'Indonésie, *Amerta* (= Amərta), n° 3 (1955), un compte rendu du voyage d'orientation que nous venons de mentionner, établi d'après les rapports individuels des participants. Le passage concernant l'inscription de « Bawaŋ » se trouve à la page 39 de ce numéro.

(2) Il s'agit de l'inscription portant le numéro E. 5 dans notre *Liste* (*EEI*, III, 100-101), et dont la date est étudiée dans *EEI*, IV, 130-133.

Dans son excellent ouvrage sur les monuments « mégalithiques » de Soumatra méridional, le Dr A. N. J. Th. à Th. Van der Hoop ne mentionne cette inscription qu'incidemment car il ne l'a pas vue. Cf. *Megalithic Remains in South Sumatra*, Zutphen, s. d. [1932], p. 59 avec la note *c*.

Dans un article où il a cherché à réunir toutes les données de la période antérieure à l'arrivée des Néerlandais et intitulé *De Hindoe-Javanen in Midden- en Zuid-Sumatra*, « Les Indo-Javanais dans le Centre et le Sud de Soumatra », L. C. Westenenk cite à deux reprises l'inscription qui nous occupe, sans toutefois donner beaucoup de détails, et en suivant la lecture du millésime de Krom. Cf. *Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Java, Solo, 25 en 26 December 1919*, Weltevreden, 1921, p. 6 et 26.

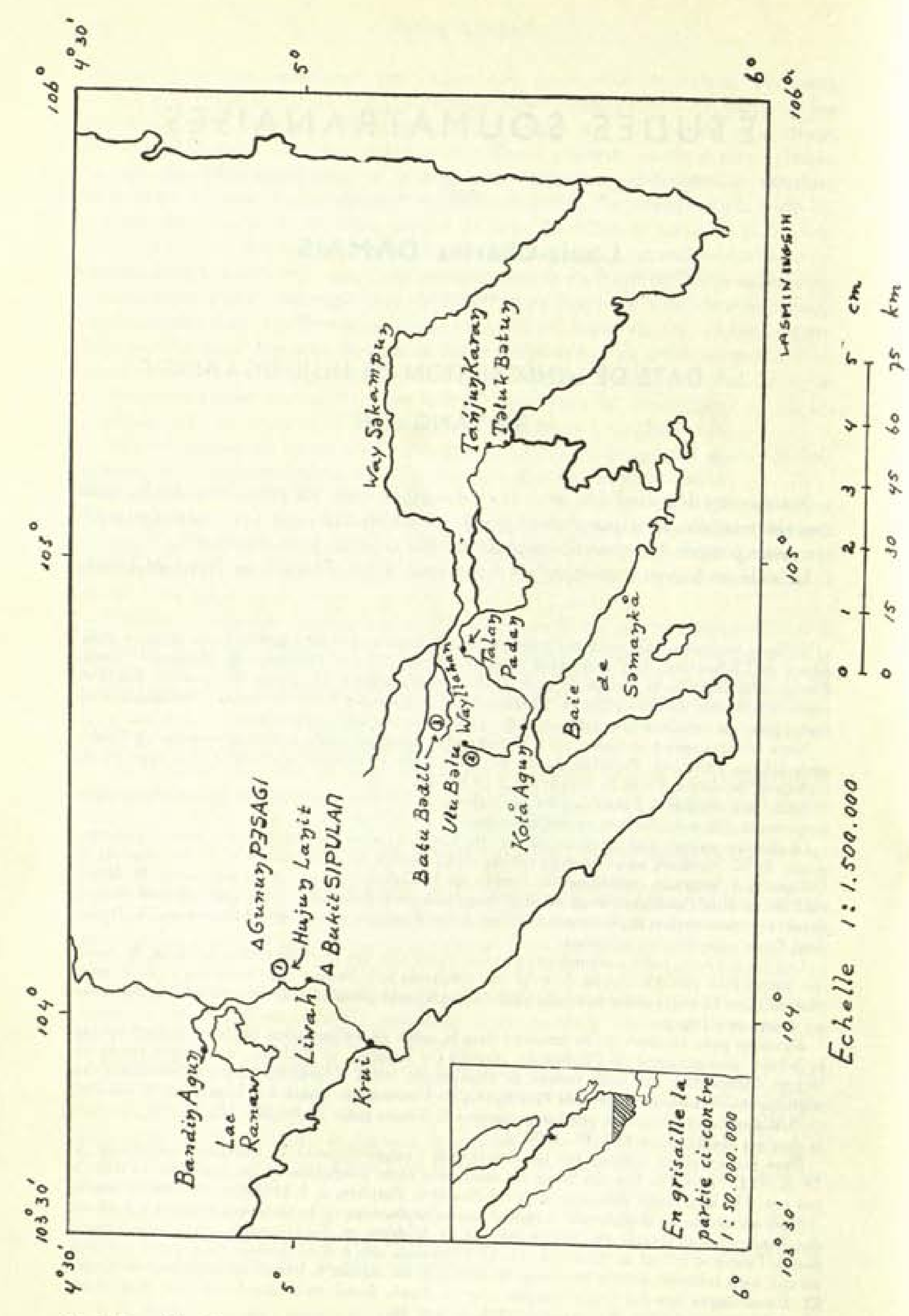


FIG. 15. — Situation approximative, à l'extrême Sud de Soumatra, dans le pays Lampuŋ, des trois inscriptions mentionnées dans le présent article. (Tracé d'après la carte 14 de l'*Atlas van Tropisch Nederland*, 1938.)

1. Inscription de Hujuŋ Laŋit (Bawaŋ);
2. Inscription de Ulu Bəlu;
3. Inscription de Batu Bədil Ilir.

au Sud-Est du lac Ranaw [1], à l'extrémité méridionale de Soumatra, dans une région qui, administrativement parlant, fait partie de la régence de Krui, dans la résidence de Beŋkulu [2].

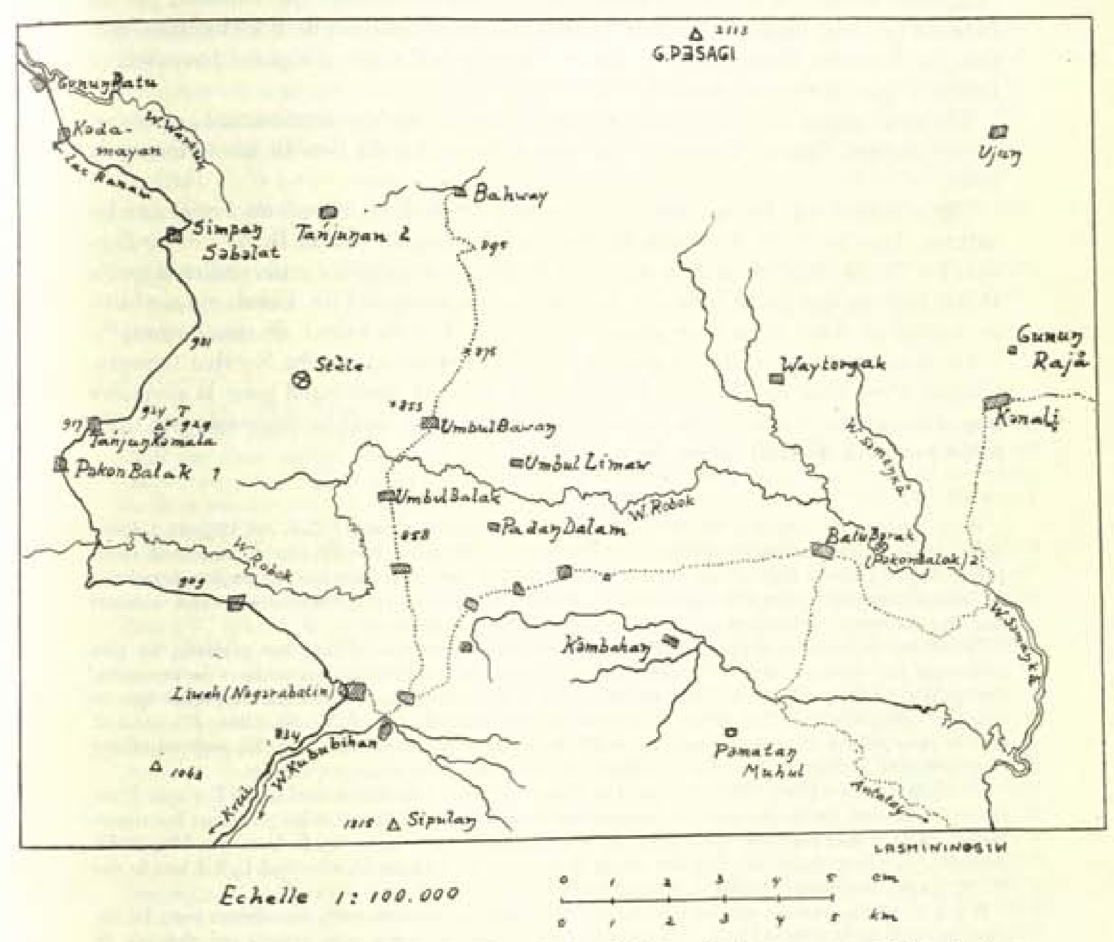


FIG. 16. — Situation approximative de l'inscription de Hujuŋ Laŋit par rapport à Liwah et au hameau Bawaŋ. (Tracé principalement d'après la carte XIV de l'ouvrage du Dr A. N. J. Th. à Th. Van der Hoop, *Megalithic Remains in South Sumatra*, Zutphen, s. d.) Divers détails ont été ajoutés à l'aide des feuilles 67 et 69 de la carte de Soumatra au 1 : 250.000e et des notes que nous avons prises sur place en 1954. C'est ce qui nous a permis de situer Ujuŋ qui se trouve à environ 13 km à vol d'oiseau du site de l'inscription, ainsi que Simpaŋ Səbəlat et différents hameaux. Nous n'avons par contre pu placer le hameau Hanakaw qui doit se trouver à environ 2 km au Nord de la stèle.

---

(1) « Ranau-meer » sur les cartes en néerlandais. On dit maintenant en indonésien « Danau Ranau ». L'expression est en fait tautologique, car les deux termes veulent dire « lac », *danaw* étant la forme malaise et *ranaw* la forme dialectale du Sud de Soumatra (cf. le javanais *ranu*). Pour la population locale, il s'agit donc du « Lac » par excellence sans nom spécial. William Marsden signalait sur la carte accompagnant la première édition de son *History of Sumatra* (London, 1783) un « Great Lake » dont il ne pouvait encore préciser la situation.

(2) Ce nom est une contraction de *Baŋka Hulu*, altéré en *Benkoelen* ou *Bengkoelen* sur les cartes néerlandaises et en *Bencoolen* dans les documents anglais.

Il y a diverses routes d'accès plus ou moins praticables, surtout en saison des pluies. La plus aisée (ni rivière, ni ravin, à traverser) consiste à prendre à Liwah la route de Palembaŋ pendant 12 kilomètres jusqu'à Simpaŋ Səbəlat (orth. adm. Simpang Sebelat), d'où on s'engage à droite dans un sentier qui conduit, par un hameau (*umbul*) nommé Hanakaw (Hanakau), au site distant de 6 kilomètres environ. Le hameau Bawaŋ d'après lequel l'inscription a été désignée jusqu'ici, se trouve à quelque trois kilomètres au Sud-Est [1].

Les estampages du Service archéologique de l'Indonésie mentionnent, en outre, un toponyme, Bunuk Tənuwar, qui semble être celui du lieu-dit où se trouve la stèle.

Cette région qui forme l'arrière-pays du port de Krui (Kroë ou Kroeï sur les cartes), donc au Nord du Bukit Sipulaŋ, est dénommée « Balik Bukit », litt. « l'envers (= l'autre côté) de la Montagne », « Montagne » désignant ici la chaîne appelée Bukit Barisan qui longe les deux tiers de la côte ouest de l'île. Liwah est chef-lieu de *margâ* et donc siège d'un *pasirah* (voir plus loin la valeur de ces termes) [2].

Ce document ayant été découvert par des fonctionnaires du Service topographique, c'est dans un *Rapport* de ce Service qu'il est mentionné pour la première fois, avec un fac-similé de la première ligne qui n'est malheureusement pas utilisable pour un déchiffrement du texte [3].

Il est curieux de constater l'existence de trois toponymes apparentés dans ces régions : d'une part l'île de *Baŋka*, la localité dénommée « Bangko » sur les cartes et qu'il faut certainement interpréter *Baŋkâ* et enfin *Baŋkahulu*, dont le sens exact n'est pas clair, car celui de « Baŋka en amont » ne saurait convenir, puisqu'il s'agit d'un port. *Hulu* (*Ulu*) a ici probablement son sens — usuel dans les dialectes de Soumatra méridional — de « tête », « chef ».

En ce qui concerne le rapport possible entre les trois toponymes, il faut être prudent, car non seulement les distances qui les séparent sont fort grandes, mais l'origine botanique du toponyme fait qu'il a pu être utilisé en différents lieux sans autre raison que la présence de l'arbre que ce terme désigne. Il s'agit d'un arbre à bois très dur (cf. Helfrich dans *VBG*, 53, 1904, 17) qui doit être le *Rhizophora conjugata* Linn. ou le *Rhizophora Macronata* Lamk. appelés respectivement *Baŋka miñak* et *Baŋka itam* dans le Nord de Soumatra, dans la langue d'Aceh.

(1) Krom déclare (*OV*, 1913, 93) que l'inscription est à 7 kilomètres de Liwah. Il s'agit d'une route plus courte, suivie par les fonctionnaires du Service topographique et qui passe par le hameau Bawaŋ. Mais il faut traverser (sans pont) le Way Robok. Voir la carte fig. 2. Dans ses *Megalithic Remains in South Sumatra*, Van der Hoop déclare, p. 59 : « naar Oemboelbalak, 3.5 km to the N. of Liwah, Westenenk found an inscription ».

Il y a ici probablement une erreur, car le chiffre indiqué est nettement insuffisant pour la distance du site de la stèle à Liwah, 3,5 kilomètres représentant, à peu près, celle *à vol d'oiseau* de Liwah au hameau Balak.

Signalons enfin que, dans le parler de la région, le mot *bawaŋ* ne désigne pas seulement l'échalote (*bawaŋ merah* en indonésien et *bawaŋ suluh* en lampuŋ) ou l'ail (*bawaŋ putih* en indonésien et *bawaŋ andak* en lampuŋ), mais aussi un marais. C'est certainement dans ce sens qu'il est employé pour désigner le hameau. Cf. O. L. Helfrich, *Proeve van een Lampongsche-Hollandsche woordenlijst* (Essai de vocabulaire lampuŋ-néerlandais) dans *VBG*, 45, 3e fasc., 1891, 35, s. v.

(2) On trouvera Liwah mentionné sous le nom de « Negara Batin » dans l'*Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, feuille 14, coin N.W. de E 5. Dans un ouvrage plus ancien, l'*Atlas der Nederlandsche Bezittingen* de J.W. Stemfoort et J. J. ten Siethoff, 's Gravenhage, 1883-1885 (Blad 8), cette localité est appelée « Liwa of Soeka Negri », donc « Liwa » ou « Suka Nəgəri ». Van der Hoop emploie l'orthographe « Liwah » qui doit être en effet la forme originale, car si l'*h* est amui, son existence ancienne fait que la prononciation est Liwa et non *Liwâ comme ce serait le cas s'il n'y avait pas de *h* terminant la syllabe. En effet, si dans les dialectes du Sud de Soumatra, l'*h* final n'est plus prononcé, il empêche la modification du *-a* final. Nous adoptons donc la forme Liwah.

(3) Cf. *Jaarverslag van den Topographischen Dienst*, 1912, 104, et la planche XXII, fig. 2. Dans ses *Megalithic Remains...*, p. 59, Van der Hoop déclare, d'après le Pasirah de Liwah de l'époque, ue c'est Westenenk qui a découvert l'inscription. Il semble plus probable que Westenenk, qui portait un grand intérêt aux restes archéologiques, est allé voir la pierre aussitôt après avoir appris la découverte des arpenteurs du Service topographique, car son nom n'apparaît pas dans le rapport de ceux-ci.

Aussitôt après avoir eu connaissance de cette inscription, Krom lui consacra quelques lignes dans le « *Rapport Archéologique pour 1913* ». Il s'exprimait alors ainsi : « ...une trouvaille qui étant donné sa localisation et la variété d'écriture,... se révélera probablement tout à fait remarquable » [1].

Krom semble cependant avoir perdu son intérêt pour ce document, car dans le *Rapport Archéologique* de l'année suivante, il se contente de déclarer qu'il comprend 18 lignes en écriture « kawi » [2] et de donner sa lecture du millésime, 966 Śaka [3].

Dans son Inventaire des « Antiquités des Possessions extérieures », le même auteur a enregistré ce document sous le numéro 98, sans aucun commentaire sur l'intérêt qu'il peut présenter [4]. Enfin, dans son *Histoire indo-javanaise*, Krom ne le cite qu'en passant, sans en discuter ni la date — il ne mentionne même pas sa lecture du millésime — ni l'écriture ou le texte [5].

C'est le 10 mars 1954 que, de Liwah, le petit groupe dont nous faisions partie se rendit au lieu de l'inscription, sous la conduite du *Pasirah* qui voulut bien servir de guide [6].

---

(1) Cf. *OV*, 1913, 93.

(2) Par ce terme d'écriture « kawi », usuel à son époque, Krom veut seulement dire qu'il ne s'agit pas d'une variété dérivée du style pallawa, mais d'une écriture paléo-javanaise, ce qui est exact. Nous avons déjà dit ailleurs qu'il y a avantage à ne pas employer le mot « kawi » dans le sens de vieux javanais, car il est inexact et prête à confusion. (Cf. sur ce point *BEFEO*, XLVIII, p. 672 et aussi *BEFEO*, XLIX, p. 18, continuation de la note 6 de la p. 17.)

(3) Cf. *OV*, 1914, 192, § 8. Les estampages mentionnés à ce paragraphe sont encore aux archives du Service archéologique, ainsi que le moulage. Mais ce dernier est d'un relief insuffisant pour aider au déchiffrement du texte, et il est en outre endommagé. Quant aux photographies annoncées dans *OV*, 1914, 7, il ne semble pas qu'elles aient jamais été prises.

(4) Cf. *Lijst van Oudheden in de Buitenbezittingen* dans *OV*, 1914, 117. Il mentionne cependant le « sabre court » gravé au-dessus du texte. Nous en parlons plus loin.

(5) *HJG*², 1931, 299, note 8. Cette note semble d'ailleurs reposer sur un malentendu, car Krom y mentionne un lézard qui se trouverait sculpté sur la stèle de Bawaŋ. Or, rien de tel ne s'y trouve. Il semble qu'il y ait eu confusion avec une autre pierre, non inscrite, mais pourvue d'un lézard ou varan — d'où le nom qui lui a été donné de *Batu Nagâ* — qui se trouve dans une région avoisinante, le plateau de Way Tənuŋ (orth. adm. « Wai Tenong »), à proximité d'un village dénommé Antatay, dans le margâ Suwâ près du poteau de triangulation T. 1661. Voir la description qui en est donnée dans *Jaarverslag Top. Dienst*, VII, 1911, p. 78, avec la pl. XIV *c*, qui reproduit une photo de la pierre elle-même. Celle-ci a la forme d'une table, d'environ 1,80 × 1,10 (plus grande longueur et plus grande largeur), la hauteur n'étant pas indiquée. Une autre photo reproduit le lézard qui a environ 80 centimètres de long. Le toponyme « Antasai » qui se trouve dans la légende de cette planche est une erreur pour « Antatai ». Voir sur ce « mégalithe » Van der Hoop, *Megalithic Remains...*, p. 59.

(6) Ces termes dialectaux ne se trouvant pas toujours précisés dans les dictionnaires usuels, nous allons indiquer ici quelques-uns d'entre eux dont nous avons noté le sens sur place. Le chef d'un village (*dusun*) porte le titre de *kriyâ*, mot dont le radical est le même que celui du vieux javanais *rakryān*. Un synonyme moins employé de *kriyâ* est *kərurah*, terme apparenté au javanais *lurah* qui désigne aussi un chef de village. Le chef d'un *margâ* qui comprend plusieurs villages est un *pasirah*. Plusieurs *margâ* forment dans la nomenclature administrative actuelle un *kəcamatan*, circonscription du *camat* qui s'appelait dans l'administration indo-néerlandaise *asisten dəmaŋ* et était l'équivalent de l'*asisten wədânâ* à Java, appelé maintenant aussi *camat*. Par ailleurs, *puŋgawâ* désigne le chef d'un clan (*suku*).

Tous ces dialectes de Soumatra méridional ont conservé plusieurs formes anciennes disparues du malais dit « classique » en plus des formes qui leur sont propres. Nous espérons revenir bientôt sur cette question. Rappelons que l'*a* final que nous transcrivons *â* pour simplifier a, dans le Centre et le Sud de Soumatra, une valeur phonétique allant, suivant les régions, du *pəpət* [ə] à un *o* ouvert [ɔ] et même quelquefois à un *o* fermé [o]. Le *h* final est amui, mais il empêche la voyelle *-a* de changer de timbre.

Van der Hoop (*Meg. Remains...*, p. 3) donne comme équivalent de *kriyâ* un autre terme, *proatin*. Il s'agit d'une variante phonétiquement plus évoluée d'autres formes du même mot, *prabatin*, *pərbatin*, *prawatin*, *pərwatin*, etc., qui sont attestées entre autres dans des chartes en javanais gravées sur des plaques de cuivre rouge (*buk daluŋ* est le terme actuel) et qui étaient autrefois accor-

L'inscription est gravée sur une pierre brute, de silhouette évoquant un pain de sucre, maintenant debout sur un petit tertre dans un espace dégagé et entouré de grands arbres, en particulier des *naŋka* (jacquiers). A l'entour gisent un certain nombre de pierres taillées, ce qui permet de supposer qu'un monument a existé autrefois à cet endroit. La face inscrite, assez lisse, est tournée à peu près vers l'Est [1]. Le texte comprend en effet 18 lignes (la dernière incomplète) avec, à une quinzaine de centimètres au-dessus, la représentation d'un poignard à lame large, la pointe tournée vers la droite [2].

Nous allons nous arrêter un instant sur ce poignard car, bien qu'il ait été reproduit dès 1912 dans l'*Annuaire du Service topographique*, on ne lui a pas accordé l'attention qu'il mérite.

Dans un article du professeur Bosch intitulé *De Rijkssieraden van Pagar Roejoeng* (Les insignes royaux de Pagar Ruyuŋ), on trouvera une description détail-

---

dées par les Sultans de Palembaŋ et de Bantən à différents chefs locaux de Soumatra méridional et dont plusieurs ont été éditées (cf. par exemple dans *TBG*, 25, 1878-1879, 127-131). Elles sont relativement récentes, car celles qui portent une date sont du XVIIIe siècle EC.

On trouvera dans *Amerta*, n° 3, p. 28, la photographie d'une telle charte sur cuivre, encore inédite, et dont l'existence fut signalée à notre groupe par le Pasirah de Japarā (près du lac Ranaw). Elle est conservée chez un habitant du village de Sukabumi, sur la route allant de Simpaŋ Sender à Pasar Bandiŋ Aguŋ. Cette inscription doit être publiée prochainement par le Service archéologique de l'Indonésie.

La forme sans préfixe, *batin* (qui n'a évidemment rien à voir avec son homonyme d'origine arabe signifiant « intérieur », « ésotérique »), était encore vivante, au moins jusqu'à la fin du siècle dernier.

Van der Tuuk (*TBG*, 17, 1869, 572) la donne en effet dans le sens de « riche » pour le dialecte de Təluk Bətuŋ avec, pour équivalent dans le dialecte « abuŋ » (ce terme s'applique en pays lampuŋ aux habitants de l'intérieur par opposition à ceux de la côte), le mot *raya*. De son côté Helfrich, pour le dialecte de Krui (*VBG*, 45, 3e fasc., 1891, 32), cite *batin* comme signifiant « riche », « de rang social élevé ».

Étant donné que la richesse individuelle au sens moderne du terme n'est guère possible dans une économie de village en Indonésie avant la période actuelle, on comprend que l'idée de « riche » se confonde en pratique avec celle de « revêtu d'une dignité », l'un ne se concevant guère sans l'autre.

Nous avons dit ailleurs (voir plus loin, p. 447, n. 2) que le terme *kaya* dans le titre *(u)raŋ kayā* en minaŋkabaw doit se comprendre, non pas dans le sens de « riche », mais avec la connotation, au moins à l'origine, de « quelqu'un occupant une situation sociale élevée ».

On vient de voir que *raya*, qui signifie en malais et en indonésien moderne « grand », est indiqué comme signifiant « riche » dans le dialecte abuŋ. On peut de cette façon constater que les mots *batin*, *raya* et *kaya* ont tous trois, suivant les régions, deux séries de sens, l'une valant « chef » ou un concept apparenté (« occupant une position sociale [qui implique une certaine aisance] »), l'autre rendant l'idée de « riche », le malais littéraire et, de là, l'indonésien moderne, n'ayant retenu que deux de ces trois mots : *raya* dans le sens de « grand » (mais avec emplois spécialisés) et *kaya* dans celui de « riche ».

Disons de plus que *batin* qui, selon le *MEDRom* de Wilkinson, désigne un « protomalayan headman », était en fait encore employé au siècle dernier comme titre des chefs aux îles *Bəlituŋ* (Billiton sur les cartes), *Bintan*, etc. (à l'Est de Soumatra), ainsi que l'indique Van der Tuuk (*TBG*, 17, 1869, p. 572, note 19). Il est curieux que Klinkert dans son *Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek* (5e éd., Leiden, 1947, p. 117) ne cite ce sens que pour des « chefs locaux dans l'ancien royaume de Johor, inférieurs en rang aux *oraŋ kaya*, mais au-dessus des *pəŋhulu* ». Il ignore donc le sens soumatranais pourtant relevé par Van der Tuuk.

Le nom de *Nəgara Batin* donné à plusieurs localités du Sud de Soumatra (dont Liwah) indique qu'à une certaine époque au moins la ville en question était le siège d'un *batin*.

[1] Lorsqu'elle a été découverte par les arpenteurs du Service topographique, la pierre était couchée sur le côté (cf. *Jaarv. Top. Dienst*, VIII, 1912, pl. XXII, fig. 3). Nous ne savons qui l'a remise debout, ni si l'orientation actuelle (la face inscrite est tournée à peu près vers l'Est) est originelle.

[2] On en trouvera une reproduction dans *Jaarv. Top. Dienst*, 1912, pl. XXII, fig. 1. Voir ici la fig. 17 *a*.

lée d'un poignard de forme analogue appelé *Si Mandaŋ Giri*, accompagnée d'excellentes photographies [1].

Après un examen minutieux de deux images de déités incrustées en or de chaque côté de la lame, le professeur Bosch croit pouvoir dater ce poignard de la fin de période de Java Oriental, soit du XIV[e] siècle Śaka environ.

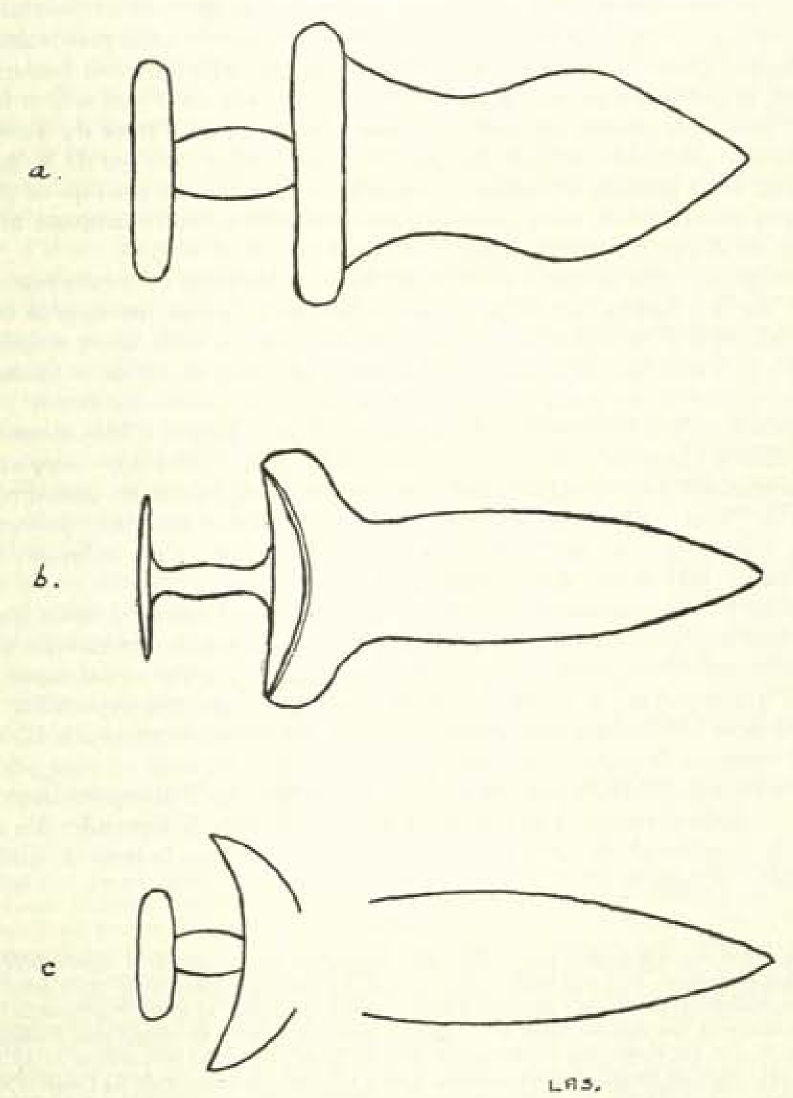


Fig. 17. — *a*. Le poignard gravé sur la stèle de Hujuŋ Laŋit (dessiné sur l'estampage et réduit de moitié). — *b*. Le poignard *Si Mandaŋ Giri* étudié par le professeur Bosch (dessiné d'après la photographie publiée dans *OV*, 1930, pl. 49 *a* et *c*). — *c*. Le poignard de la « Hero stone » du Connemara Museum de Madras (No. 2555) provenant de Ipuru, district de Guntur. On remarquera que l'arme est dans son fourreau. La solution de continuité dans le dessin indique l'emplacement sur le bas-relief d'une bande à laquelle est attachée l'arme.

---

(1) Cf. *OV*, 1930, en particulier p. 210-215 avec la planche 46 *a* et surtout la planche 49 *a* et *c*. Comme désignation de cette arme, le professeur Bosch écrit « tjoerig » = *curig*, mot que Helfrich (*Proeve van een Lampongsch-Hollandsche Woordenlijst*, dans *VBG*, 45, 3[e] fasc., 1891, p. 66) orthographie « tjurik » = *curiq*. Il est possible que les deux prononciations coexistent.

Des reliefs que le professeur Bosch cite comme figurations de sabres et poignards plus ou moins apparentés, nous ne retiendrons ici que ceux du Caṇḍi Panataran [1].

En ce qui concerne les bas-reliefs numérotés 20 et 78 (cf. aussi 89), il s'agit de véritables sabres à lame longue, très différents de l'arme à lame courte de Pagar Ruyuŋ.

Seul, le bas-relief 90 nous montre une arme plus rapprochée du poignard qui nous occupe, bien qu'elle soit proportionnellement moins large et plus longue que *Si Mandaŋ Giri :* la longueur semble être à peu près celle d'un *kris* moderne. Et surtout, la différence entre la partie la plus étroite (près de la poignée) et la plus large (près de la pointe) est nettement moins grande dans l'arme du Panataran que dans le poignard de Pagar Ruyuŋ. Par contre, les proportions de Si Mandaŋ Giri sont assez proches de celles du poignard de l'inscription, ainsi qu'on peut le constater en comparant notre fac-similé, fait directement sur l'estampage, avec les photos du *Rapport Archéologique* pour 1930 (fig. 49 *a* et *c*) [2].

Nous ne pouvons songer à résumer ici les considérations du professeur Bosch basées sur les figures inscrutées et auxquelles nous devons renvoyer le lecteur intéressé, mais il est important de marquer que la *forme* de la lame, si différente des *kris* javanais, était déjà connue à Soumatra au début du xᵉ siècle Śaka, donc environ quatre siècles avant le Si Mandaŋ Giri selon la datation de Bosch.

Ajoutons qu'étant en mission à Madras en octobre dernier (1958), nous avons vu au Musée Connemara de cette ville une « Hero-stone » (nº 2555) où un cavalier en bas-relief qui tient à la main une épée longue, porte en plus au côté droit une dague de forme nettement apparentée (cf. fig. 17). Cette sculpture provient de Ipuru, district de Guntur. Malheureusement aucune date n'est indiquée.

Revenons maintenant à l'inscription.

La pluie s'étant mise à tomber quelques minutes après l'arrivée de notre groupe, il fut impossible de prendre des photographies ou un estampage et nous dûmes nous contenter d'un examen rapide de l'inscription, à peine débarrassée de la mousse qui recouvrait la pierre, ce qui ne pouvait être que très superficiel.

Le docteur De Casparis nous déclara en 1954, peu après notre retour à Djakarta, avoir l'intention de publier une transcription complète du texte, et nous pensions attendre cette publication pour en discuter le millésime qu'il interprète autrement que nous. Celle-ci tardant à se réaliser, il nous paraît utile de reprendre dès maintenant la question de la date. Nous nous contenterons pour le reste de quelques remarques seulement [3].

---

(1) Ces reliefs ont été publiés par J. Kats, *Het Râmâyana op Javaansche Tempel-reliefs* (texte néerlandais et anglais), Batavia-Leiden, s. d. (*c.* 1930). Le numérotage des reliefs dans cette publication est celui des prises de vues du Service archéologique auxquelles se réfère le professeur Bosch.

(2) On trouvera des reproductions de poignards courts, à la lame beaucoup plus étroite, dans l'ouvrage de Van der Hoop, déjà plusieurs fois cité plus haut, *Megalithic Remains in South Sumatra*, fig. 221. Pour un poignard court javanais, à lame relativement large, mais de forme très différente, voir la photographie du Cakra-cakra de Siŋâsari dans Brandes, *Beschrijving van Tjandi Singasari*, 's Gravenhage-Batavia, 1909, pl. 52.

(3) En plus de l'estampage 2618, nous nous servons de photographies qui nous ont été communiquées par un fonctionnaire de la Standard Vacuum Oil Co., M. R. A. Lovell Jr., qui, s'intéressant à l'archéologie et ayant entendu parler de l'inscription, alla la voir en 1955 avec un ami. Ce dernier put prendre quelques photographies dont M. Lovell nous a remis une épreuve et des agrandissements.

Le temps ayant été très couvert, ces photographies ne sont pas nettes et les trois premières lignes qui nous intéressent le plus ici sont malheureusement trop floues pour pouvoir nous aider beaucoup, mais certains mots du reste du texte sont plus lisibles que sur les estampages que ces photos complètent ainsi d'heureuse façon. Nous remercions donc bien vivement ici M. Lovell de nous avoir spontanément fait don d'une épreuve de ses photographies pour nous aider dans nos recherches.

Nous avons eu le tort en 1946 de croire pouvoir déduire du libellé de la date que l'inscription était rédigée en vieux javanais. Bien qu'il faille attendre un déchiffrement complet pour fixer de nombreux détails, il semble néanmoins dès maintenant acquis que le texte proprement dit est en vieux malais.

Si certaines expressions telles que *tatkala, sa-tanah,* (l. 4) *haji, Śrī* (l. 7), etc., peuvent en effet être employées aussi bien en vieux javanais qu'en vieux malais, l'expression *sa-hutan* « toute la forêt » (l. 4) n'est par contre normale qu'en malais, le mot usuel pour « forêt » ou « terrain inculte » en vieux javanais étant *alas*. La lecture n'en est malheureusement pas au-dessus de toute soupçon. Mais la présence de la particule locative *di* à la ligne 12 (« dans », « à ») qui semble sûre, et qui ne peut être employée en javanais, est décisive à cet égard [1].

Si donc le texte n'est pas du vieux javanais [2], il n'en reste pas moins que ce document révèle une influence javanaise indiscutable.

Tout d'abord les détails de la date. Jusqu'ici, deux documents soumatranais seulement donnent les éléments du cycle des *wuku* : l'inscription de Dharmmāśraya de 1208 Śaka et celle qui nous occupe ici. La première a été envoyée de Java par Kərtanagara au roi de la « Terre de Malāyū » qu'il considérait comme son vassal et la présence d'une date javanaise dans ce texte par ailleurs en vieux malais s'explique aisément [3].

Toutes les autres inscriptions de Soumatra, qu'elles soient en sanskrit ou en vieux malais, ne donnent que le jour de la semaine ou *saptawara* (dans celles de Śrī Wijaya, même cet élément manque). Enfin le mot *wuku* est javanais, la forme malaise équivalente étant *buku*, d'ailleurs inconnue semble-t-il dans un sens calendérique [4].

L'influence javanaise semble aussi se retrouver dans la variété d'écriture utilisée car il ne s'agit pas, comme dans beaucoup d'autres documents de Soumatra, de l'écriture pallawa ou du type qui en dérive directement et qu'on peut appeler proprement paléo-soumatranais, puisqu'il ne se trouve que dans cette île, mais bien d'une variété assez proche de l'écriture paléo-javanaise de Pu Siṇḍok, avec quelques caractéristiques plus récentes, le *paten* ressemblant assez à celui de l'époque d'Airlaŋga [5].

Ce document serait donc comparable à celui de Dharmmāśraya, en ce sens qu'il

---

(1) Ligne 12. Le *ulu* très flou est cependant visible sur les estampages et une des photographies de M. Lovell. L'aksara précédent étant pourvu d'un *paten*, il n'y a guère de doute à avoir. Les mots *hujū lañit*) qui suivent cette particule doivent donc représenter un toponyme, ainsi qu'il a déjà été remarqué dans *Amerta*, 3, 1952, 39. Nous utiliserons désormais ce terme (litt. « l'extrémité du ciel ») pour désigner l'inscription. Il existe d'ailleurs encore une localité du nom de *Ujuŋ* à moins de 15 kilomètres à l'Est de la stèle (à vol d'oiseau). Il n'est pas impossible qu'il perpétue le toponyme de l'inscription. Cf. la planche XXI du *Jaarverslag van den Topographischen Dienst*, VIII, 1912, et, ici-même, la fig. 2, en haut et à droite.

Signalons que cette localité a dû diminuer d'importance à une époque récente, car si on ne la trouve pas dans l'*Atlas van Tropisch Nederland* de 1938 (Blad 14) elle est encore mentionnée dans l'*Atlas* de 1883-1885 cité plus haut (p. 278, note 2) ainsi que dans la carte de Soumatra au 1:250.000e (feuille 67).

(2) On corrigera donc dans *EEI*, III, 100, 4e colonne, la mention de la langue, « V. J. », en « V. M. ».

(3) Cf. *EEI*, IV, 99-101, et aussi Krom dans *VMKAW-L*, 5e série, II, 1916, 326 et suiv.

(4) Nous rappelons que si le nom des *wuku* fait régulièrement à Java partie des dates après Pu Siṇḍok, le *mot* « wuku » lui-même est très rare. Nous ne connaissons qu'une charte de Wawa l'utilisant, l'inscription de Kinawə, de 849 Śaka (cf. notre *Liste*, no A. 105). On trouvera la transcription des premières lignes de ce document dans *EEI*, IV, 53-54. Voir en outre à ce sujet *EEI*, I, 7-8 et les notes.

(5) Signalons en passant une inscription découverte il y a quelques années seulement sur le territoire du village de Batu Bədil Ilir, à proximité de la rive gauche (septentrionale) de la rivière

est en vieux malais, mais avec une date et une écriture purement javanaises, car nous ne voulons évidemment pas prétendre que cette inscription ait aussi été envoyée de Java, hypothèse que rien ne justifierait.

On remarquera, en outre, que le titre royal par excellence à cette époque, *Śrī Mahārāja*, est absent. On ne trouve que celui, plus ambigu, de *Haji* (1).

En résumé, même si l'on devait abandonner toute relation entre cette inscription et l'expédition javanaise de 992 EC. dont l'historicité nous est garantie par les sources chinoises, relation que nous avions cru pouvoir déduire de la proximité des dates (2), il n'en reste pas moins qu'une influence javanaise, dont la nature sera peut-être élucidée par le déchiffrement intégral du texte, est nettement constatable (3).

Ceci posé, nous pouvons vérifier encore une fois la date, notre réduction ayant été mise en doute par De Casparis qui persiste à considérer 966 Śaka (la lecture de Krom) comme possible, ce que nous croyons paléographiquement et calendériquement exclu (4). M. Boechari de son côté pencherait pour 969 Śaka, ce qui est paléographiquement nettement plus vraisemblable, mais calendériquement tout aussi impossible (5).

Étant maintenant en mesure de donner une transcription plus précise de la date que celle publiée dans *EEI*, IV, nous la reproduisons ci-dessous :

Ilahan, à une quinzaine de kilomètres au Nord-Ouest de Talaŋ Padaŋ, localité qui se trouve sur la route de Təluk Bətuŋ à Kota Aguŋ, à l'extrémité sud-est de Soumatra dans la résidence des « Territoires Lampuŋ ». Cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, Blad 14, E 5, et ici même la carte de la fig. 15, où nous avons indiqué le site approximatif des trois documents mentionnés dans le présent article. Une photo de l'inscription de Batu Bədil est publiée dans *Amerta*, n° 3, p. 40. Il s'agit d'une invocation bouddhique en sanskrit, malheureusement assez difficile à lire étant donné le mauvais état de la pierre. Elle commence par *namo bhagawate* et se termine par *swāhā*. De Casparis devant en publier une transcription, nous ferons seulement remarquer ici que les lettres sont fort grandes (environ 5 cm de haut) et qu'elles indiquent une époque nettement antérieure à celle de la stèle de Hujuŋ Laŋit. On peut proposer le début du IXe siècle Śaka. Il s'agit ici encore d'une variété de l'écriture paléo-javanaise et non d'une variété paléo-soumatranaise.

(1) A la ligne 7. Plus loin sur la même ligne, les syllabes *śrī ha* bien nettes ont été interprétées *Śrī Haji* dans *Amerta*, 3, p. 39, interprétation qui nous avait aussi paru possible à l'époque.

En fait, un examen plus attentif révèle que seules les syllabes *Śrī ha* et la voyelle *-i* sur l'aksara suivant sont nettes. Une lecture *ji* pour ce dernier nous semble exclue. Nous croyons que ce passage de la ligne 7 doit se lire, après un signe de ponctuation : *tatkala pūku haji - - - - - - - śrī hari-dewa; ...* Ce dernier mot n'est pas entièrement sûr, mais nous paraît extrêmement probable. Si ce nom royal — ou du moins princier — se révèle exact, il serait important, car il y aurait peut-être ainsi une chance d'identifier les auteurs de l'inscription.

(2) Cf. *EEI*, III, 100, note 1.

(3) Nous avions, au XXIIe Congrès international des Orientalistes qui s'est tenu à Istanbul du 15 au 22 septembre 1951, indiqué dans une brève communication, lue par M. Louis Hambis, que l'inscription de Bawaŋ était probablement une « trace » de l'expédition de Dharmmawaŋśa à Soumatra dont parlent les sources chinoises. Le premier résumé qui a paru dans le vol. I des *Proceedings* du Congrès (Istanbul, 1953, p. 167) n'est pas de nous et ne représente en fait pas notre pensée, car nous n'avons jamais parlé de « passages in the Sumatra inscriptions [au pluriel!] relating to the expedition of the Javanese commander Dharmmawangśa to San-fou-ts'i in Sumatra ». Nous avons seulement dit que l'influence javanaise que révélait l'inscription de Bawaŋ (nous supposions alors que le texte était entièrement en vieux javanais) ainsi que sa date, rendait très vraisemblable qu'il s'agissait d'une trace de l'expédition de Dharmmawaŋśa. Dans *EEI*, III, 100, note 1, nous disions « il nous semble pratiquement certain... ». Dans le deuxième volume des *Proceedings*, paru quatre ans plus tard, on trouvera notre propre résumé qui est d'ailleurs maintenant périmé puisque le présent article peut en être considéré comme le développement. Voir *Proceedings of the Twenty-second Congress of Orientalists held in Istanbul, September 15th to 22nd, 1951*, edited by Zeki Velidi Togan, vol. II, *Communications*, Leiden, 1957, p. 323-324.

(4) Cf. *EEI*, IV, 131, et ici même, p. 286, n. 1.

(5) Ces opinions nous ont été données de vive voix.

1. // swaṣṭi[1] śri sakālawarsătita 9 - - . . . [2].
2. margasiramăsa . tithī nawamī śuklapakṣa . wā . . . .
3. wăra . wuku kuniṅan) . . . .

Pour nous en tenir à la seule façon de procéder qui nous paraisse digne de confiance, c'est-à-dire la recherche de la correspondance des éléments cycliques et astronomiques, nous pouvons rappeler ici que dans notre restitution publiée dans *EEI*, IV, nous avons considéré que le sadwara était *wa* (= *wā*), la seule lecture qui nous avait paru possible sur l'estampage[3]. Dans ce cas, seule une restitution 919 Śaka permet de faire coïncider les éléments calendériques entre eux. De Casparis penchait vers une lecture *tu*. Il y a une grande ressemblance dans cette sorte d'écriture, entre l'aksara *ta* et l'aksara *wa* pourvu d'une *taruŋ* soit *wā*, mais le *taruŋ* est en général à une plus grande distance de l'ovale du *wā*, ce qui n'est pas le cas pour le jambage de droite d'un *ta* par rapport à la partie gauche du même aksara. C'est cette grande distance qui nous fait choisir ici la lecture *wā*. Il y a bien, à peine visible sur l'estampage et sur la stèle, quelque chose en-dessous du caractère qui serait dans le cas d'un *tu* le suku, mais ceci ne nous semble être qu'une égratignure superficielle de la pierre comme il y en a tant d'autres dans cette inscription[4].

Si, paléographiquement parlant, le *tu* paraît très douteux, il faut reconnaître que sur l'estampage 2619 (blanc), une valeur « 1 » pour le chiffre des dizaines semble à première vue très incertaine, car on ne distingue environ que la moitié gauche du signe, ce qui empêche toute lecture directe. Il faut toutefois ajouter que ce qui en reste n'exclut pas le chiffre 1. On peut cependant envisager par acquit de conscience comme possibilité théorique que le sadwara pourrait être *tu* et nous allons donc tenir compte de cette hypothèse.

De Casparis considère par ailleurs que la syllabe en question *wā* ou *tu* pourrait désigner non pas le sadwara, mais le pañcawara ou même le saptawara. Ceci nous semble très douteux, car il ne pourrait s'agir des noms usuels, le seul de ces derniers entrant en ligne de compte étant *wṛ[haspati]* et il n'y a certainement rien dans l'inscription pour suggérer la présence de la voyelle *-ṛ* très caractéristique paléographiquement. Et d'ailleurs, si la voyelle *-ṛ* se trouvait attachée à l'aksara, il ne pourrait y avoir de *taruŋ*. Si l'on considère d'autre part que l'emploi des synonymes des noms normaux semble dans l'épigraphie se restreindre aux inscriptions en sanskrit, cette hypothèse n'est déjà guère probable. On pourrait, il est vrai nous rétorquer que deux inscriptions soumatranaises nous montrent pour « Mardi » l'emploi de *maŋgala* au lieu de *aŋgāra*, seul usité dans les inscriptions javanaises, mais l'existence d'une seconde forme pour un des jours de la semaine n'entraîne pas forcément celle d'une autre forme pour un autre jour. Enfin, la

(1) La syllabe *swa* n'est pas sûr, mais *ṣṭi* est assez net. Il y a donc là une graphie aberrante pour *swasti*.

(2) D'après la longueur des lignes suivantes, il semble y avoir ici une lacune que l'on peut évaluer à trois aksara environ, mais dont on ne peut rien distinguer, la pierre étant brisée à cet endroit. Étant donné que les éléments calendériques sont complets, il ne pourrait guère y avoir qu'un mot signifiant mois (par exemple *di bulan*, en malais?). Ce n'est qu'une hypothèse, car il n'est pas impossible que la brisure soit antérieure à l'inscription, auquel cas il n'y aurait aucune lacune. A la ligne 2, par contre, il manque au moins les syllabes désignant le *pañcawara* et le *saptawara*.

(3) L'estampage 2618 étant ici peu net, nous avions à l'époque transcrit *wa*. Mais sur la pierre, nous avons pu constater qu'il y a bien *wā*, orthographe d'ailleurs plus usuelle.

(4) C'est une des raisons qui rendent son déchiffrement si malaisé, car la plupart des caractères, peuvent être interprétés de deux façons suivant que l'on prend en considération tel ou tel trait, le manque de contexte suivi empêchant trop souvent de faire un choix.

présence du nom du *wuku* ne rend guère vraisemblable, *a priori*, l'utilisation de termes autres que ceux qui sont devenus techniques au point de n'être employés dans la majorité des cas qu'en abréviation.

Mais, pour ne rien laisser au hasard et pour le cas où le saptawara aurait été cité le premier, nous allons refaire les calculs pour tout le xᵉ siècle Śaka, en partant de deux données indiscutables, le nom du wuku Kuniŋan et le *tithi* indiqué du mois de Marggaśīra, 9 śukla.

Pour ce faire, nous utiliserons la liste des 9 śukla déjà publiée dans *EEI*, IV, 131-132 et qu'il serait inutile de reproduire ici [1]. Au lieu de choisir pour établir la seconde liste devant être examinée de plus près, uniquement les jours WĀ WA ŚU, nous retiendrons ici tous les 9 śukla théoriques tombant un jour quelconque de la semaine Kuniŋan.

Cette nouvelle liste diffère donc nettement de celle publiée dans *EEI*, IV, 133, ainsi qu'il est facile de le constater. La voici :

	9 ŚUKLA THÉORIQUE DE MARGGAŚĪRA	JOUR DE KUNIŊAN CORRESPONDANT	ÉLÉMENTS CYCLIQUES DE CE JOUR	ANNÉE ŚAKA
	—	—	—	—
a.	27-XI-982 EC. ou 28-XI-982 EC.	27-XI-982 EC. ou 28-XI-982 EC.	TU KA SO HA U Aŋ	904
b.	11-XI-997 EC. ou 12-XI-997 EC.	11-XI-997 EC. ou 12-XI-997 EC.	WA WA ŚU MA KA ŚA	919
c.	26-X-1012 EC. ou 27-X-1012 EC.	25-X-1012 EC. (n'est plus en Kuniŋan)	MA KA ŚA TU U Ā	934
d.	27-XI-1028 EC. ou 28-XI-1028 EC.	27-XI-1028 EC. ou 28-XI-1028 EC.	WU PA BU PA PO WṚ	950
e.	29-X-1039 EC. ou 30-X-1039 EC.	29-XI-1039 EC. ou 30-XI-1039 EC.	TU KA SO MA U Aŋ	961
f.	13-XI-1043 EC. ou 14-XI-1043 EC.	12-XI-1043 EC. (n'est plus en Kuniŋan)	MA KA ŚA TU U Ā	965
g.	14-XI-1070 EC. ou 15-XI-1070 EC.	14-XI-1070 EC. ou 15-XI-1070 EC.	MA WA Ā TU KA SO	992
h.	30-XI-1074 EC. ou 1-XII-1074 EC.	29-XI-1074 EC. (n'est plus en Kuniŋan) [2]	MA KA ŚA TU U Ā [3]	996

(1) Nous rappelons que le millésime 966, lu par Krom, ne se trouve pas dans cette liste et ne peut pas s'y trouver, ce qui en confirme l'impossibilité du point de vue des éléments calendériques. Il en est de même pour 969 Śaka.

(2) Les dates *c*, *f* et *h* ne peuvent éventuellement convenir qu'en envisageant la veille du 9 śukla théorique. Pour le jour même, il faut supposer le décalage mentionné à la note suivante.

(3) Pour le cas où il y aurait eu le décalage du nom du wuku que nous avons constaté dans quelques cas (cf. *EEI*, IV, Appendice 9, p. 282-283), nous envisageons le dimanche de Laŋkir dont le sadwara est TU et qui s'appelle encore à Bali *Manis Kuniŋan* (cf. *EEI*, IV, dans *BEFEO*, XLVII, 1955, 283, note 1).

De cette liste, nous pouvons éliminer immédiatement des millésimes Śaka impossibles paléographiquement tels que 950, 992 et 996 puisqu'ils exigent pour le chiffre des dizaines un signe surmonté d'un élément suscrit qui ne s'y trouve certainement pas, alors qu'il est bien visible sur le chiffre des centaines.

Nous n'examinerons pas non plus ici 919 puisque c'est celui que nous avons adopté dans nos précédents articles en partant du sadwara WĀ. Restent donc en présence quatre possibilités : 904, 934, 961 et 965 Śaka.

Le millésime 904 a contre lui le zéro comme chiffre des dizaines, très caractéristique et qu'il est impossible de retrouver sur l'estampage. Il ne saurait être retenu. Le fait que les éléments cycliques du 27-XI-982 EC. contiennent le sadwara TU ne saurait valoir contre l'impossibilité paléographique manifeste du chiffre des dizaines.

Le millésime 934 exige pour chiffre des dizaines un 3 qui est exclu paléographiquement, ce chiffre présentant une partie inférieure qu'il est impossible de retrouver sur l'inscription. Le fait que le sadwara TU est un élément du Dimanche de Laŋkir (le wuku qui suit immédiatement Kuniŋan) n'est pas un argument en face de la paléographie.

Dans 961 Śaka, on a le 6 de la lecture de Krom, mais il faut admettre que l'embolisme est très en retard, ce qui est incompatible avec l'usage de Java à cette époque, mais pourrait à la rigueur se concevoir dans un calendrier indépendant, bien que le retard soit assez considérable : environ un an. Nous avons ici comme éléments cycliques TU KA SO dont le premier n'est pas entièrement exclu paléographiquement, mais il faut aussitôt ajouter que ce qui reste du chiffre des unités sur l'estampage rend impossible une lecture « 1 », car la base forme une ligne légèrement incurvée vers le haut, alors que pour le 1 il ne saurait y avoir de ligne inférieure horizontale continue.

965 a également comme chiffre des dizaines le 6 de Krom que l'on peut à la rigueur admettre paléographiquement, mais ce qui reste du chiffre des unités ne correspond absolument pas à un 5 [1], ce chiffre comportant une partie inférieure au-dessous de la ligne ce qui n'est pas le cas du chiffre de l'inscription. Les éléments cycliques MA KA ŚA excluent de toute façon le premier jour et seul le jour suivant, TU U Ā, pourrait être pris en considération. Mais ici encore, c'est la paléographie des chiffres qui nous force à rejeter cette possibilité théorique.

On voit que rien de tout ceci n'est satisfaisant. Car dans tous les cas où l'élément cyclique TU peut être envisagé — bien qu'il soit paléographiquement déjà fort douteux — il faudrait admettre pour un des chiffres du millésime une lecture indéfendable du point de vue paléographique.

Enfin, nous venons de constater récemment après un examen plus attentif de l'estampage 2618, que ce document (utilisé par nous en 1946-1947) corrobore en fait notre restitution.

Étant noir (à la chinoise), les égratignures accidentelles à la surface de la pierre y sont moins en relief que sur l'estampage 2619 (blanc). Sur cet estampage 2618, *tu* est exclu, et il y a sans aucun doute *wā* (le signe de la longue n'est pas net, mais c'est un des rares détails que nous avons pu vérifier sur la pierre elle-même). En ce qui concerne les chiffres du millésime, celui des dizaines donne, bien qu'il soit flou, tout le tracé d'un « 1 » avec des égratignures supplémentaires qui n'appartiennent pas au signe et gênent considérablement son identification. Un 6 est totale-

[1] Ou, ce qui revient au même, à un 4, la brisure ayant fait disparaître l'élément suscrit, s'il y en avait un sur ce chiffre.

ment exclu. Pour les unités, on distingue un corps de chiffre analogue à celui des centaines, un 6 est donc possible, mais un 9 tout aussi bien, car la brisure de la pierre, juste au-dessus du signe, a fait disparaître la boucle suscrite.

En conclusion, on se trouve donc devant l'alternative suivante :

a. Ou bien admettre la restitution 919 Śaka fournie par la correspondance des éléments astronomiques et cycliques et qui se trouve en fait vérifiée par la paléographie;

b. Ou bien considérer qu'il y a dans les éléments de la date une ou plusieurs erreurs, ce qui rend toute restitution impossible et toute lecture du millésime invérifiable.

Il nous semble inutile de nous appesantir sur le fait qu'en bonne méthode, seule la première possibilité nous paraît digne d'être retenue.

Nous devons donc garder pour ce document la date du 12 novembre 997 EC. (style julien) déjà indiquée dans *EEI*, III [1].

Djakarta, octobre 1954-mai 1957.
Révisions, avril 1958 et mars 1959.

---

[1] Il nous est agréable d'adresser ici nos plus vifs remerciements au Directeur du Service archéologique de l'Indonésie, M. R. Sukmono, d'avoir bien voulu nous confier pour les consulter à loisir les différentes feuilles de la carte de Soumatra dont nous avions besoin.

II. L'INSCRIPTION DE ULU BƏLU (SOUMATRA MÉRIDIONAL)

A. *Description*

1. Parmi les documents épigraphiques conservés au Musée de Djakarta et encore inédits, il en est un, portant la cote D 154, qui frappe par son aspect inaccoutumé. Il s'agit d'un petit fragment de pierre jaunâtre, lui-même brisé en deux, portant six lignes d'écriture.

La description de cette épigraphe se trouve dans la *Liste des acquisitions* du Musée de Djakarta pour 1934[1]. On y lit :

« D 154. Petite pierre inscrite, brisée par le milieu, brisée de plus à ses parties gauche, droite et inférieure, [portant] six lignes [d'écriture] de type javanais occidental.

« Mesures : 36 × 12,5 cm[2].

« Origine : Ulu Bəlu, margâ de Rəbaŋ Puguŋ, *onder-afdeeling* de Kota Aguŋ, Dictricts Lampuŋ »[3].

B. *Transcription*

2. On voit que rien n'est dit de la langue et, pour autant que nous sachions, aucune tentative de déchiffrement n'a eu lieu jusqu'ici. Or, il s'agit indubitablement d'un texte en vieux malais, malheureusement fragmentaire, dont nous allons d'abord donner une translitération aussi complète que possible[4] :

1. [//o//] °o[ṁ] ta kita batara guru / batara jagat)parmana tu ...
2. ... n) ta kita maṅəmit) / -i kita māhikā °akan) śarba ...
3. ... śat)taru tulak) °-/kan) ju*ḥ*ju*ḥ* °-kan) pa*l*a ...

---

[1] Cf. *JBG*, III, 1936, 189. Nous traduisons du néerlandais.

[2] Comme la pierre est brisée, la hauteur n'est pas égale. Celle du fragment de droite atteint 15 cm au maximum. Celle du fragment de gauche 12,5 cm. L'épaisseur varie de 26 à 35 mm suivant les endroits.

[3] Nous retranscrivons ces toponymes dans notre transcription. On trouvera Ulu Bəlu (orthographié Hoeloe Beloe) dans l'*Atlas van Tropisch Nederland*, Batavia, 1938, feuille 14, à peu près au centre de E 5. Le nom de Kota Aguŋ donné à cette époque à l'*onder-afdeeling* (dans ce cas « régence »), ne date que de 1912, le nom ancien étant Səmaŋkâ, d'après une rivière du même nom, le Way Səmaŋkâ (orth. adm. « Wai Semangka ») qui prend sa source au Sud-Est du lac Ranaw et se jette dans la baie de Səmaŋkâ. Il existe une fort intéressante monographie de J. Jongejeans sur cette région, intitulée *Een en ander over Semangka*, dans *TBG*, 58, 1919, 229-302, avec une petite carte face à la page 300, laquelle, malgré son format réduit, donne plus de toponymes que celle de l'*Atlas*.

Les divisions administratives ont changé plus d'une fois, aussi à Soumatra, et nous les donnons ici telles que nous les trouvons dans le texte cité. Dans la nomenclature actuelle (1958), il s'agit du *Kawədanan* (District) de Kota Aguŋ, *Kabupaten* (Régence) de Lampuŋ Səlatan, *Kəresidenan* (Résidence) de Lampuŋ.

Nous renvoyons à la carte (fig. 18) jointe au présent article pour la situation de Ulu Belu dans la région des territoires lampuŋ. Cf. en outre la fig. 15 de *Et. Soum*, I.

Le *margâ* de Rebaŋ Puguŋ porte le n° 27 sur la carte au 1:750.000, schématique, mais très claire, de la résidence de Lampuŋ, publiée dans *Adatrechtbundels*, XXXII, *Zuid Sumatra*, 's Gravenhage, 1930, face à la page 440.

[4] Le trait oblique que l'on trouve au milieu de chaque ligne indique ici la brisure verticale séparant les deux fragments. Nous mettons *en italiques* les lectures incertaines.

4. ... *bə*kan) kita batara braḫma / wiś)nu śā kala śā miratuki ...
5. [... ma]ñəmit) °ayir kita mañəmi/t) tanəḥ mañəmit) kay[u] ...
6. ... ya-an) °aśi śata/t) ta tulak) °akan) ... [1].

3. Il y a quelques lettres douteuses et c'est dommage, car l'état par trop fragmentaire du texte en rend déjà l'interprétation difficile. Il est cependant clair qu'il s'agit d'une invocation de caractère non pas bouddhique, mais hindouiste et, Batara Guru étant cité en premier, on peut dire qu'elle est, plus précisément, śiwaïte, ce qui est rare à Soumatra et donc doublement intéressant [2].

C. *Discussion paléographique*

Avant d'essayer de donner une interprétation de ce document, nous allons d'abord en discuter la paléographie [3].

Ligne 1. — 4. Le premier aksara pourrait, au lieu de °o[ṁ], être à la rigueur lu *ṇda*, bien qu'une lecture *ṇ* pour la partie supérieure du signe soit tout juste plausible [4] mais, en dehors de l'étrangeté orthographique — elle a, il ne faut pas l'oublier, des parallèles dans l'épigraphie javanaise — il serait curieux qu'on ait employé ici un *ṇa* inconnu dans le reste du texte, alors que dans *parmana* où l'orthographe sanskrite exige une rétroflexe (*pramāṇa*), la dentale a été employée, ainsi d'ailleurs que dans *wiś)nu* au lieu de *wiṣṇu.* Le caractère a bien la forme de la voyelle initiale *°o* de l'époque ancienne et c'est donc bien ainsi qu'il faut le lire [5]. Le seul argument que l'on puisse faire valoir contre cette lecture est l'absence de tout élément suscrit (variété d'*anuswāra* ou d'*anunāsika*). Il faut donc admettre que ce signe a disparu dans la brisure [6].

5. En ce qui concerne le fragment de signe que l'on voit tout à fait à gauche, comme il ne semble pas, d'après sa forme, pouvoir faire partie d'un aksara, il faut, croyons-nous, y voir une partie d'un signe introductif comme on en trouve presque toujours dans une inscription.

Ce détail a son importance, car si notre interprétation par *°oṁ* est correcte — et il ne semble pas que l'on puisse sérieusement en douter —, on a affaire au commencement du texte, et la lacune au début de chaque ligne ne serait alors

---

[1] Pour les détails de notre système de translitération, voir notre *EEI,* V, dans *BEFEO,* XLIX, 1958, p. 10-12, § 35-41.

[2] Rare du point de vue de l'épigraphie, car le Musée de Djakarta possède, dans sa collection de statuettes soumatranaises, plusieurs pièces non bouddhiques dont un beau Śiwa debout en bronze provenant de Palembaŋ (nº 6031).

Pour une description de cette statue, voir *JBG,* [I], 1933, p. 219. Une photographie a été publiée dans *JBG,* II, 1934, face à la page 114.

D'autres, de facture moins belle et de date plus récente, sont également décrites dans *JBG,* 1933, p. 219 (nos 6032 à 6034) et une photo en a été publiée dans *JBG,* 1934 (face aux pages 114 et 115).

[3] Pour la vérification de nos interprétations, nous renvoyons une fois pour toutes à la planche XXXV, laquelle reproduit une photographie d'amateur qui nous a été donnée avant l'occupation nippone par Stutterheim.

[4] Il n'y a en effet pas d'autre exemple de *ṇa* dans ce texte pouvant permettre une comparaison, mais si l'on en juge d'après les autres aksara du texte, un *ṇa* devrait normalement être nettement plus large, de sorte qu'une telle lecture n'est paléographiquement guère probable.

[5] Parmi les rares documents publiés en reproduction, on pourra comparer avec le *°oṁ* qui introduit l'inscription en vieux soundanais de Jayagiri (Kəbantənan), malheureusement non datée, mais qui doit appartenir au XIIIe siècle Śaka. Voir un fac-similé dans *TBG,* 53, 1911, face à la page 164.

[6] On peut évidemment encore supposer que le signe en question a été omis par erreur, mais cette supposition serait purement gratuite.

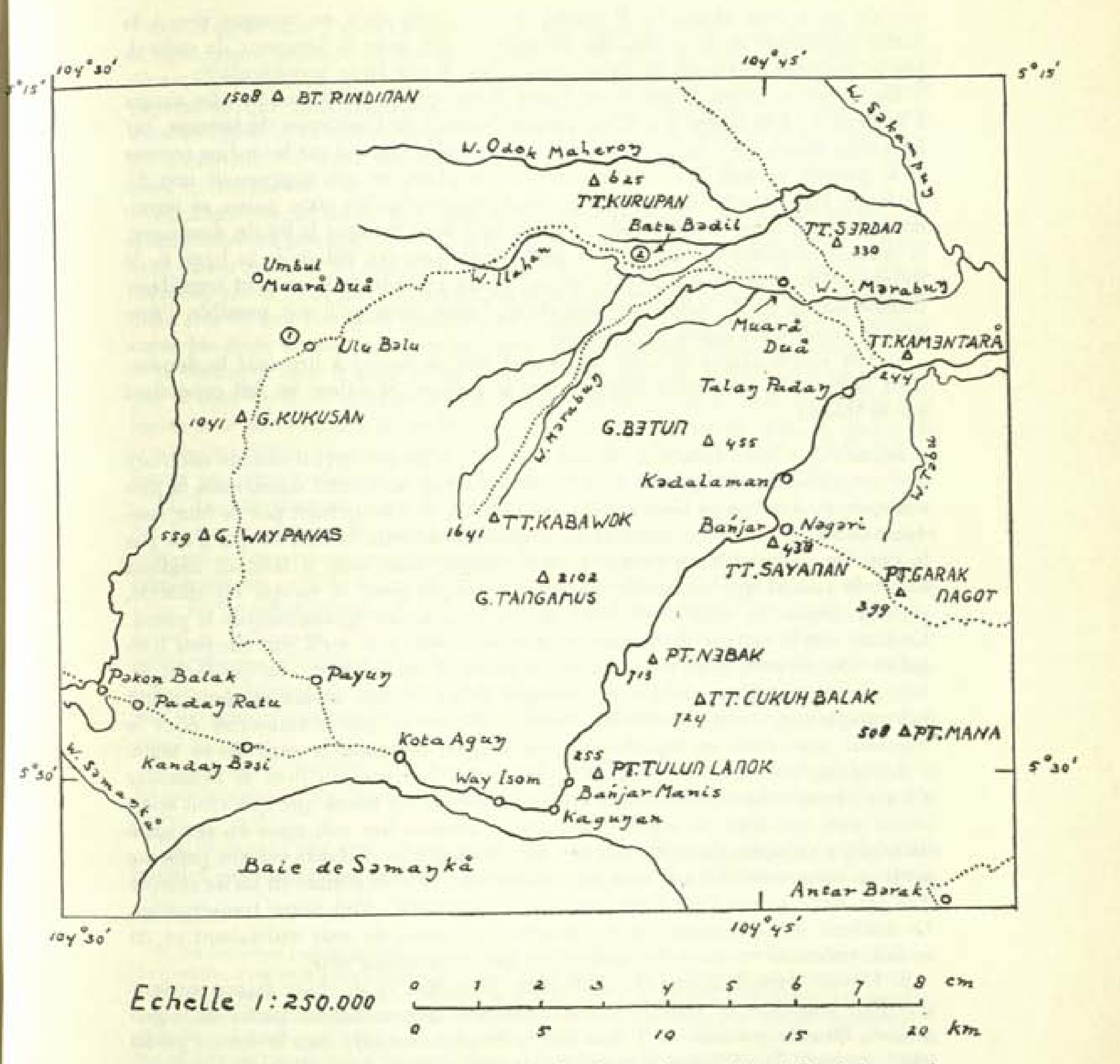


Fig. 18. — Situation de l'inscription de Ulu Bəlu dans le pays lampuŋ. (Tracé d'après la carte de Soumatra au 1 : 250.000e, feuille 69.)

1. Inscription de Ulu Bəlu;
2. Inscription de Batu Bədil Ilir;

——— Grande route de Təluk Bətuŋ à Kota Aguŋ;

.... Chemins secondaires.

Abréviations :

G. = *Gunuŋ*, mont; BT. = *Bukit*, mont, colline;
PT. = *Pəmataŋ*, crête, arête; TT. = *Taŋkit*, mont, colline.

On remarquera qu'un chemin relie Ulu Bəlu à Batu Bədil Ilir où se trouve la stèle bouddhique que nous avons mentionnée dans *Études Soumatranaises*, I (p. 283, n. 5 et fig. 15).

que de un à trois aksara[1]. Il semble bien en effet qu'il ne manque rien à la partie supérieure de la pierre, car on ne voit, sur toute la longueur de celle-ci, pas le moindre fragment de signe appartenant à une ligne précédente[2].

En ce qui concerne la partie de droite, il est évident qu'il manque des aksara à la ligne 1. Aux lignes 2 à 4, on pourrait douter de l'existence de lacunes, car le dernier aksara de la ligne 3, en particulier, semble ramassé sur lui-même comme si le graveur n'avait pas eu suffisamment de place, ce qui suggérerait une fin de ligne. Mais, étant donné qu'on ne peut supposer qu'un texte puisse se terminer par *akan*, il est de toute façon certain qu'il nous manque la fin du document, et comme la pierre est brisée à sa partie inférieure (au début de la ligne 6, la lacune est de trois aksara de plus qu'aux lignes précédentes), on peut considérer comme assuré qu'il comportait plus de six lignes, sans qu'il soit possible d'évaluer le nombre de lignes manquantes.

6. Les autres aksara de cette ligne sont nets et faciles à lire sauf le dernier, dont la partie supérieure a disparu dans la brisure. Sa valeur ne fait cependant aucun doute.

Ligne 2. — 7. Le caractère suivant *mañəmit*) n'est pas net; il semble détérioré et il est difficile à interpréter. Une possibilité serait un *ja* mal tracé, mais la présence de trois autres *ja* bien lisibles aux lignes 1 et 3 ne permet pas de leur assimiler ce signe, sauf si le contexte nous garantissait cette valeur, ce qui n'est pas le cas. On pourrait aussi penser à un °*u* initial, mais alors il faudrait négliger le cercle suscrit qui ressemble au signe vocalique pour -*i*, ce qui est difficile, car il ne paraît pas possible de le considérer comme une égratignure de la pierre. Ce petit cercle est gravé trop nettement pour cela, bien qu'il soit un peu irrégulier. On ne peut alors guère envisager autre chose qu'un *da*, ce qui ferait *di*. Le texte ne contient pas d'autre exemple de ce dernier aksara et, sans appui paléographique, on n'ose décider. Nous préférons ne pas le transcrire pour le moment, mais nous en reparlerons plus loin en discutant le sens de ce texte.

8. Après *kita* suivant l'aksara à la consonne douteuse, on peut se demander s'il y a un signe ou non au-dessus du *ma*. Si les vagues traces que l'on croit apercevoir sont vraiment un signe d'écriture, il faudrait lire *mã*, mais on est tenté de négliger ce signe qui n'est pas très net. D'autre part, l'aksara suivant présente aussi un signe vocalique qui n'est pas très distinct. Il nous semble en fin de compte que ces deux signes font bien partie de l'inscription, d'où notre transcription. Le malheur est qu'aucune de ces lectures ne donne de sens satisfaisant et de ce fait, même la coupure des mots n'est pas entièrement sûre.

9. L'avant-dernier aksara de cette ligne peut être lu de deux façons suivant que l'on considère le trait intérieur horizontal comme faisant partie du signe ou non. Dans le premier cas, il faut lire *śarba* (skrt. *sarwa*); dans le second *garba* (skrt. *garbha*). Étant donné le manque de contexte suivi, notre choix n'est évidemment pas dépourvu d'arbitraire, mais *śarba* nous semble nettement plus probable.

Ligne 3. — Cette ligne présente plusieurs problèmes, même avec des aksara très nets.

---

[1] En supposant un signe de ponctuation double (à peu près //o// si l'on s'en tient aux éléments essentiels) comme il y en a souvent au début d'un texte (cf. ici encore la première plaque de cuivre de Jayagiri citée p. 290, n. 5). S'il s'agit d'un signe introductif simple, il ne manquerait qu'un aksara au début de chaque ligne.

[2] Étant donné la distance existant à certains endroits entre la partie supérieure de la ligne 1 et la brisure, on devrait normalement apercevoir au moins des fragments de signes souscrits d'une ligne précédente s'il y en avait une.

10. Il nous faut d'abord expliquer le petit signe que l'on trouve au-dessus de la ligne, entre le *paten* de *śat*) et la syllabe *ru*[1]. Il s'agit d'un petit cercle coupé d'une ligne verticale qui se trouve au-dessous du *ki* de la ligne 2[2]. La seule explication qui nous semble plausible est qu'il sert à attirer l'attention sur un aksara oublié, le *ta* qui a été ajouté en dessous de cette ligne 3 et qui doit donc lui appartenir[3]. Nous reprenons cette question plus loin au cours de notre essai de traduction.

11. Dans le cas de ce que nous avons transcrit deux fois °-*kan*) à la ligne 3, il semblerait au premier abord qu'il s'agit, pour la première syllabe, d'une variante sans valeur spéciale du caractère °*a*. Mais cette explication a peu de chance d'être correcte, car la variante en question ne peut être fortuite puisqu'elle se rencontre deux fois et que l'on peut d'autre part constater la différence très nette existant entre les deux signes, bien que la partie gauche du caractère soit la même.

La valeur °*a* pour le signe ayant sa partie droite en ligne brisée nous est garantie par le mot °*ayir* de la ligne 5 et fixe en même temps la lecture de °*akan*) aux lignes 2 et 6. Si donc l'on exclut une variante dépourvue de sens, ce qui nous semble impératif, c'est aux deux autres signes de la ligne 3 dont la partie droite forme une grande boucle qu'il faut accorder une valeur différente.

12. La question est alors de savoir quelle voyelle ce signe peut représenter, car la partie gauche de l'aksara exclut un signe consonantique. C'est ici que la brièveté du document se révèle particulièrement gênante, car on ne sait si l'écriture qui y est utilisée connaissait toutes les formes spéciales des vieux alphabets pour les voyelles initiales[4]. Si l'on en juge par les variétés javanaises, soundanaises et balinaises, c'est probable, car les signes pour °*i*, °*u*, °*e* et °*o* se sont conservés jusqu'à l'époque contemporaine[5]. C'est donc seulement pour °*ə* initial que, l'absence de caractère spécial dans les alphabets indiens ne fournissant pas de solution immédiate, on a utilisé le °*a* en le surmontant du signe exprimant le *pəpət*.

Inversement, les alphabets modernes du Sud de Soumatra n'ont gardé que la forme initiale du °*a*, bien que ceux du Nord (les variétés batak) aient conservé °*a*, °*i* et °*u*[6].

13. Si donc l'alphabet de ce petit texte ne connaît pas les formes de voyelles initiales provenant des anciens °*i*, °*u*, etc., on peut théoriquement avoir affaire

[1] Un deuxième trait transversal dans le *śa* de *śat*, que l'on aperçoit sur la photographie en dessous du premier, n'est en fait sur l'original qu'une rayure adventice n'appartenant pas à l'inscription.

[2] Nous disons « cercle » pour simplifier les choses, car il s'agit plutôt d'un pentagone irrégulier.

[3] A Java, dans quelques inscriptions sur cuivre, ainsi que dans les *lontar* javanais ou balinais, le signe de rappel pour un aksara sauté a normalement la forme d'une petite croix. Mais il est évident que ce signe ne pouvait être utilisé avec cette valeur dans ce texte, puisqu'il y est déjà employé pour exprimer le *pəpət*.

[4] La présence de °*oṁ* au début du texte n'est pas suffisante pour assumer l'existence de tous les signes vocaliques initiaux, car il s'agit d'un symbole ayant fini par acquérir une vie propre.

[5] Voir pour les formes javanaises modernes, *Notices sur les caractères orientaux anciens et modernes* réunies par Ch. Fossey, 2e éd., Paris, Imprimerie Nationale, 1948, p. 353-374.

Étant donné que l'on ne distingue évidemment pas en Indonésie les longues des brèves dans les mots empruntés au sanskrit, les signes pour °*ā*, °*ī*, °*ū*, °*ai* et °*au* ont disparu des alphabets modernes javanais et soundanais. A Bali cependant, ces signes ont survécu, non pas pour la notation du balinais, cela va de soi, mais parce que les poésies en vieux javanais appelées *kakawin* connaissent, pour les nécessités métriques, les voyelles longues et que les *kakawin* sont encore étudiés et copiés de nos jours, ce qui n'a plus lieu à Java depuis plusieurs siècles. (Cf à ce propos ce que nous avons dit dans *BEFEO*, L, 1960, p. 31, n. 4.) Voir pour les formes balinaises modernes, H. J. E. F. Schwartz, *Schrift en Spelling van het hedendaagsch Balisch*, Batavia, 1931, p. 7-9.

[6] Nous ne pouvons entrer ici dans les détails que nous espérons reprendre dans une étude spéciale.

à n'importe quelle voyelle sauf °*a*. Dans le cas contraire, on ne pourrait guère envisager qu'un °ə initial. Il faut cependant noter que cette conclusion serait arbitraire, car le signe dont nous recherchons la valeur ici ne se compose pas du caractère °*a* auquel on aurait ajouté un signe vocalique (il serait dans ce cas immédiatement lisible), mais d'une modification de la partie de droite de l'aksara notant le °*a* initial (1).

14. Parmi les alphabets relativement récents qui ont été conservés et qui peuvent donc être utilisés pour une comparaison, nous n'en connaissons qu'un, celui du manuscrit du *Carita Parahyaŋan* (2) où le signe °*e* se présente comme une variante du °*a* en ce qui concerne la partie de droite, et ne provient pas, paléographiquement parlant, des anciens signes pour °*e* initial (3).

Nous ne pouvons guère aller plus loin ici. Comme une lecture °*ekan*) ne nous fournit aucun sens satisfaisant (°*əkan* non plus d'ailleurs), et qu'il nous paraît impossible de lire °*akan*), nous préférons ne pas transcrire l'aksara en question (4). Il est seulement certain qu'il s'agit d'une voyelle initiale (5).

15. Après le *kan*) au début du fragment de droite, on trouve un *ju* très net, un signe étroit qui ne l'est guère, de nouveau *ju* et enfin encore un signe qui ressemble à celui placé entre les deux *ju*, tout en en différant quelque peu.

Nous avions tout d'abord pensé lire *ru* ce signe qui n'est pas net, mais, comparé aux autres *ru* bien distincts de l'inscription (ligne 1 et début de la ligne 3), il n'est pas possible de conserver cette interprétation dont l'avantage était de fournir la réduplication d'un mot bien connu, *juru*. Si attrayante qu'elle soit, il faut bien constater que cette lecture est extrêmement improbable paléographiquement car ce qui ressemble, en particulier dans l'aksara suivant le 2e *ju*, au signe vocalique *-u*, n'est en réalité pas un signe séparé, mais fait partie du caractère lui-même.

Reste la possibilité d'une lecture *ra*, le signe suivant le 1er *ju* étant assez proche du *ra* du 1er *batara* de la ligne 1 (fragment de gauche) qui est d'ailleurs assez mal formé.

Étant donné l'étroitesse du signe en question, si l'on hésite à admettre *ra*, il ne reste qu'une possibilité : l'*h* final (*ḥ*) dont on a des exemples bien nets aux lignes 4 et 5. On peut, il est vrai, constater quelques différences : le *ḥ* de *tanəḥ*, en particulier, a ses deux éléments nettement pointus, mais celui de *Braḥma* (ligne 4) ne semble pas très éloigné du signe qui nous occupe. Nous reprenons plus loin l'aspect philologique de la question.

---

(1) Si cet alphabet connaissait des voyelles longues, on pourrait aussi songer à un signe pour °*ā*. Mais une telle supposition serait en réalité dépourvue de tout fondement solide et reste de toute façon invérifiable pour l'instant.

(2) Conservé dans la collection de *lontar* (olles) du Musée du *Lembaga Kebudajaan Indonesia* à Djakarta (n° 406).

(3) Par exemple le mot °*eta* à la 1re ligne du folio 12 *recto;* ligne 2 du folio 12 *verso*, etc. Cf. dans *TBG*, 59, 1919-1921, p. 406, la transcription du prof. Poerbatjaraka. Ce mot °*eta* « ce ... là », « cela » garantit justement la valeur du signe.

Un autre texte soundanais (sur papier), le *Waruga Guru*, a par contre bien conservé pour °*e* un signe provenant des vieux alphabets. Cf. *TBG*, 55, 1913, face à la page 422.

(4) Une lecture °*ikan*) donnerait évidemment un mot très connu, mais elle serait tout à fait arbitraire, car rien dans le signe en question ne rappelle, soit un dérivé du vieil aksara notant °*i*, soit le caractère °*a* muni du signe vocalique *-i* (appelé *ulu* à Java mais *ulan* ou *lawan* dans les alphabets du Sud de Soumatra). Ou alors faudrait-il voir dans *ekan une variante dialectale de *ikan?* Ce ne serait de toute façon qu'une hypothèse, que le contexte ne semble pas appuyer. Nous n'avons par ailleurs rien trouvé dans les vocabulaires dialectaux à notre disposition.

(5) On n'oubliera pas qu'une voyelle initiale, du point de vue graphique, n'implique pas nécessairement dans un tel texte qu'il s'agit d'un début de mot.

16. Le dernier aksara de la ligne 3, s'il est complet, ne peut être qu'un *la* ramassé sur lui-même, peut-être par manque d'espace. S'il s'agit d'un fragment d'aksara, nous ne savons comment l'interpréter. Le contexte, insuffisant, ne peut nous aider, le mot lui-même étant d'ailleurs incomplet.

Ligne 4. — 17. Le premier aksara lisible semble incomplet à sa partie gauche et la partie inférieure manque de netteté. Un *b* nous paraît cependant très probable, sans être entièrement sûr. Le début du mot est d'ailleurs perdu et on ne peut le restituer.

18. Nous reparlerons plus loin (§ 53-54) de la position insolite du signe vocalique pour *-i* accompagnant le 4e aksara de cette ligne (*ka*).

19. Le *śa* qui suit le mot *wiś)nu* est surmonté d'un trait recourbé qui semble plus large que l'aksara lui-même, alors que le *śa* après *kala* n'est surmonté que d'un trait nettement plus court et ne présentant aucune courbure. Ce dernier signe se trouve déjà à la ligne 2 et nous l'avons interprété comme exprimant le *-ŋ* postvocalique.

En effet, le seul signe suscrit à prendre en considération est l'équivalent de l'*anuswāra* sanskrit. Il faut dire qu'il a le plus souvent à Java durant la période ancienne, et suivant les variétés d'écriture, soit la forme d'un point, soit celle d'un petit cercle. Cependant, on trouve déjà, quoique plus rarement, une petite ligne légèrement recourbée [1]. A une date plus récente, c'est cette variété qui l'a emporté et a valu au signe en javanais la dénomination de *cəcaq* [2]. Dans les variétés de Soumatra méridional, la courbure disparaît généralement et le signe est appelé *tulaŋ* à Bəsəmah et *kətəlobaŋ* à Krui.

20. Le signe surmontant le deuxième *śa* (après *kala*) ne peut être qu'un *cəcaq* ou, pour employer un terme soumatranais, un *tulaŋ*. Mais on ne peut qu'hésiter à accorder la même valeur à celui qui se trouve avant *kala*, tellement plus allongé et qui se termine à droite par une courbe tournée vers le bas. Il est beaucoup trop grand pour pouvoir être interprété ainsi sans appui indépendant. On peut donc se demander s'il ne faut pas considérer cette ligne recourbée à droite, si anormale paléographiquement, comme une simple égratignure de la pierre. Le contexte n'étant pas très révélateur, l'interprétation pour laquelle nous nous décidons en fin de compte n'est donnée qu'avec réserve et nous la discuterons à nouveau plus loin [3].

Ligne 5. — 21. Le signe du *pəpət* au-dessus du *na* de *tanəh*, peut passer inaperçu si l'on ne regarde pas le texte avec attention, mais il y a indubitablement une petite croix.

22. La voyelle *-u* de *kayu* n'est pas sûre, la brisure s'étendant juste en dessous du *ya*, mais il nous semble que ce mot convient nettement mieux au contexte que *kaya*, ainsi qu'on le verra plus loin, d'où notre choix.

---

[1] Par exemple dans les légendes des petits parasols d'argent dont un seul est daté. (Cf. *EEI*, III, n° A. 15 et *EEI*, IV, p. 20-21.)

[2] Ce terme désigne comme on sait le margouillat ou lézard domestique, dont la variété la plus commune a pour nom technique *Hemydactylus frenatus*.

A Bali le signe équivalant à l'*anuswāra* est appelé *cəcək*, terme qui pourrait être d'origine javanaise, mais ce n'est pas sûr, car le nom du margouillat est aussi en balinais *cəcək*. Une forme analogue a pu suggérer une même dénomination descriptive à Bali aussi bien qu'à Java.

[3] Si l'on conserve l'interprétation par un *tulaŋ*, on doit lire *saŋ kala* ou *saŋkala*.

Si par contre on ne tient pas compte du signe suscrit, il faut lire *sakala*. Ce mot est en soi très vraisemblable, mais il faut reconnaître que ce qui suit n'en devient pas plus clair.

Ligne 6. — 23. On voit qu'il manque ici trois aksara de plus qu'aux lignes précédentes. Le second aksara lisible est difficile à interpréter. Au premier abord, il ressemble assez à un *wa* mal venu, mais diffère cependant trop du *wa* de *wiś)nu* qui ne peut faire aucun doute. Il s'agit peut-être d'un *ca*, mais sans autre exemple de cet aksara dans le texte, nous préférons le laisser indéterminé, le mot étant du reste incomplet.

24. Le 5e aksara visible de la même ligne est également difficile à interpréter. Un *ga* auquel on pense tout d'abord si l'on néglige ce qui ressemble à un trait transversal, semble peu probable si on le compare au *ga* bien net de la ligne 1. Un *śa* semble possible si l'on tient compte dudit trait transversal, mais le caractère est malgré tout assez différent du *śa* bien net qui suit. Notre transcription est donc provisoire.

25. L'espace entre le *ta* qui précède la brisure centrale et le caractère pourvu d'un *paten* qui la suit paraît bien grand, mais il ne semble pas y avoir suffisamment de place pour un autre aksara [1].

26. Pour ce caractère avec *paten*, on peut hésiter entre un *k)* et un *t)*. Un *t)* semble avoir plus de chances, mais ce n'est pas absolument certain [2]. L'aksara *ta* précédant *lak)* doit être pourvu de la voyelle *-u)*, mais la petite ligne qui représente cette voyelle disparaît dans la brisure et on n'en voit qu'une petite partie. Son existence nous paraît cependant assurée [3].

27. En ayant terminé avec les détails de la translitération, nous pouvons maintenant nous tourner vers l'écriture elle-même.

On remarquera tout d'abord que les aksara sont assez irréguliers et que les lignes courbes ayant été tracées en plusieurs traits, les raccords se chevauchent souvent, comme si le lapicide n'avait pas eu la main très sûre ou avait eu affaire à un matériau trop dur pour son stylet. On notera en particulier les différences assez grandes existant entre les divers *ja, ma, na* et *ta*.

28. Si maintenant l'on considère les caractères généraux de la variété d'écriture utilisée dans ce petit texte dans le but de la dater au moins approximativement, il est facile de constater qu'un seul aksara a une allure récente, le *ra*, avec ses deux éléments séparés et, à un moindre degré, le *ya* dont la partie inférieure consiste en deux pointes tournées vers le bas, au lieu des lignes courbes des formes anciennes. Tous les autres aksara sont très sobres et donnent une impression archaïque, en particulier : *ka, ga, ta, pa, ba, la, wa, śa, ha* [4].

29. Dans l'ensemble, le style est celui de l'écriture paléo-javanaise, en particulier le *ma* qui n'est pas soumatranais du tout, mais, inversement, le *na* se rapproche assez de certaines variétés soumatranaises, en particulier du *na* des brèves inscriptions sur *caitya* de Sorik Marapi [5].

---

(1) Les termes soumatranais pour le *paten* sont *mbunuh* ou *munuh* à Bəsəmah, et *pənəŋon* à Krui.

(2) Dès que la partie inférieure des aksara est peu nette, le seul moyen qui permette de distinguer avec certitude le *ta* du *ka* dans la plupart des alphabets paléo-javanais est le contexte.

(3) Le suku est appelé *bitan* à Krui aussi bien qu'à Bəsəmah.

Nous avons donné ces quelques termes techniques pour faire remarquer, en attendant une étude plus serrée de la question, que les alphabets si négligés du Sud de Soumatra ont une nomenclature complète pour les signes qu'ils utilisent, qu'il s'agisse de ceux qui existent aussi bien dans leurs alphabets que dans ceux de Java, comme ceux que nous venons de citer, ou qu'ils leur soient propres, comme par exemple un signe spécial pour l'*-n* final, ainsi que pour les diphtongues *-ay, -uy* et *-oy*. Tout ceci prouve en tout cas que ces écritures et leur terminologie sont dans une grande mesure indépendantes de Java.

(4) On a déjà remarqué que cet alphabet ne comprend ni aspirées ni rétroflexes, et que *ṣa* et *sa* sont notés à l'aide de l'aksara exprimant originairement le *śa* du sanskrit.

(5) Aucune photographie de ces documents n'a été publiée et il ne semble pas qu'il en existe dans

Le *ña* se reconnaît facilement et bien qu'il ait une forme assez spéciale, il semble plutôt archaïsant. Le *ja* est quelque peu aberrant, mais l'allure générale de cet aksara est indubitablement ancienne. Quant au *ba*, il est curieux qu'il se rapproche beaucoup des variétés paléo-javanaises les plus anciennes, la forme en ovale incurvé à la partie supérieure ayant disparu à Java au cours du IXᵉ siècle Śaka.

30. Il est dommage que le fragment soit si court, car il ne nous fournit ainsi aucun exemple certain des aksara *da, ca, ña*[1]. Il nous manque en outre les signes vocaliques post-consonantiques pour *-e* et *-o* et probablement plusieurs signes exprimant les voyelles initiales. Le signe pour le *pəpət* est de son côté très différent de celui usité à Java où la croix est bien employée à l'époque la plus ancienne, mais où le petit cercle ne manque jamais. Il faut le considérer comme typiquement soumatranais[2].

31. Du point de vue de l'orthographe, on remarquera qu'elle est entièrement indonésianisée, l'emploi de *śa* ne devant pas faire illusion, car il est évident qu'il s'agit d'un fait purement graphique, ce signe étant employé à la place de *sa* et aussi de *ṣa*, aksara inconnus dans cette inscription[3].

---

les archives du Service archéologique. C'est après avoir vérifié sur les originaux (Musée de Djakarta, en particulier D 65) que nous pouvons établir ce rapprochement.

On trouvera dans *Pararaton*² (*VBG*, 62, 1920, 122) la transcription de Brandes de ces textes courts mais importants par leur contenu et le fait que l'un d'eux est daté. Cf. pour notre lecture du millésime, qui diffère de celle de Brandes, *EEI*, III, 101, note 4 (nº E. 9) et *EEI*, IV, 209. Précisons que ces quatre *caitya* présentent quelques petites différences dans leur paléographie et qu'il faut par conséquent admettre une certaine marge avant et après l'année du seul qui soit daté (1164 Śaka = 9-IX-1242 EC.). On n'oubliera pas par ailleurs que ces documents ont été trouvés à près de 1.000 kilomètres au Nord de la région d'où vient le fragment d'invocation que nous discutons ici. Il ne faut donc pas chercher de lien spécial entre eux.

(1) Bien que le *ña* soit, pour les mots indonésiens, assez rare dans l'épigraphie où il est souvent remplacé par le complexe graphique *nya*, on le trouve cependant, en particulier dans les complexes *ñc* et *ñj*, ainsi que dans les mots sanskrits. En vieux balinais par contre, son emploi est systématique.

(2) Dans certaines variétés du Sud de Soumatra (ainsi que dans certains dialectes batak) la prononciation du *pəpət* ayant passé à *o* ouvert [ɔ], ce signe vocalique en forme de croix a pris la même valeur, le *pəpət* en tant que voyelle ayant disparu. Dans l'écriture de Krui, ce signe, qui se prononce également *-o*, est appelé *bicak*.

Comme exemple de cette évolution vers *o* à Soumatra méridional, citons le mot *pəkon* que l'on trouvera entre autres comme nom de village sur la carte fig. 2 de *Et. Soum.*, I : Pəkon Balak. Ce nom, typiquement dialectal, est incompréhensible en malais et veut dire mot à mot « Village Grand ». Le mot *pəkon* qui, on le voit, a ici le sens de « village », est l'équivalent étymologique du malais *pəkan* « semaine (maintenant au moins, de sept jours) ». Le changement de sens s'explique par le fait que l'agglomération s'est constituée là où un marché se tenait régulièrement.

A Bali *pəkən* n'apparaît qu'avec l'influence javanaise. Il remplace le vieux balinais *pasar* qui signifie « jour de la semaine [de marché] de trois jours ». De plus, *pəkən* et *pasar* sont respectivement les termes ordinaire et poli pour le « marché » lui-même. Inversement, la forme *pəkən* est devenue à Java le terme poli correspondant à *pasar* « marché », les dérivés *pasaran* / *pekənan* désignant les « jours de marché » qui sont à Java au nombre de cinq et forment la « semaine » de cinq jours ou *pañcawara*. Voir pour les détails *EEI*, I, p. 14 et aussi *EEI*, V, p. 20-25, § 60-67.

On ne peut savoir si dans cette invocation le signe vocalique en question vaut *-ə* ou *-o*. On pourrait penser que la valeur de *pəpət* est plus probable, car le radical *kəmit* a été enregistré à l'époque moderne avec cette prononciation, ainsi qu'on le verra plus loin, aussi bien dans le dialecte de Krui que dans celui de Bəsəmah. Par contre, le mot noté ici *tanəh* est enregistré sous la forme *tanoh* pour le dialecte de Krui. La question reste donc ouverte.

(3) Le petit texte sur lontar dont nous parlons encore plus loin et qui provient de Məndapā Hyaŋ (région de Kəriñci) a gardé les deux signes pour *sa* et *śa*, mais il les emploie indistinctement, car on les trouve successivement dans le même mot, écrit une fois *śalah* (1 *b*, ligne 2), et à la ligne suivante *salah* (cf. *Perintis Sastra* de C. Hooykaas et Raihoel Amar gl. Datoek Besar, 2ᵉ éd., 1953, face à la page 65).

Sont caractéristiques de cette indonésianisation les mots *parmana* (< skrt *pramāṇa*), *batara* (< *bhaṭāra*) et *wiśnu* (< *wiṣṇu*).

L'emploi du *paten* au milieu d'un mot, par exemple dans *wiś)nu*, se retrouve dans quelques inscriptions javanaises parmi les plus anciennes, mais est également contraire à l'usage sanskrit normal (1).

32. Dans l'ensemble donc, et en ne se départant pas de la réserve toujours de mise lorsqu'il s'agit d'arguments uniquement paléographiques, il semble que l'on ait affaire à une écriture peut-être d'origine javanaise, qui se sera développée indépendamment à Soumatra et qui, ce faisant, aura gardé plusieurs caractéristiques archaïques, certains détails d'allure récente nous obligeant cependant à la placer nettement plus bas que la forme de beaucoup de lettres pourrait le suggérer.

Par exemple, le *-r* postvocalique, placé au-dessus de la syllabe qu'il clôt, et non plus au-dessus de l'aksara suivant comme dans les alphabets anciens, est un fait relativement nouveau, mais sans matériel soumatranais de comparaison, on ne peut assigner aucune date à ce changement.

33. Il s'agirait donc peut-être de l'ancêtre — ou d'un des ancêtres — des écritures encore utilisées, bien qu'en voie de disparition, dans toute la partie sud de Soumatra, en particulier en pays lampuŋ (2).

Tenant compte d'une part du style archaïque de la plupart des aksara et de l'autre des caractéristiques nettement plus récentes que nous avons énumérées, on peut proposer pour ce document le XIIIe siècle Śaka, une datation un peu plus ancienne semblant éventuellement plus probable qu'une alternative plus récente.

34. Nous ferons remarquer ici à propos de l'écriture que la qualification de « javanais occidental » dans la description du document traduite au début de cet article, a été faite d'une façon hâtive et ne saurait être prise à la lettre, car si quelques aksara présentent un certain rapport avec ceux des inscriptions de Kawali ou de Kəbantənan, d'autres en diffèrent à un tel point qu'on ne peut guère voir dans les ressemblances autre chose que la parenté inévitable entre des alphabets d'origine commune (3). Il ne serait, en effet, pas difficile de trouver d'autres analogies. Nous avons déjà signalé le *ba* qui est très proche des plus anciens alphabets paléo-javanais, et le *na*, par exemple, n'est pas très éloigné de celui des brèves inscriptions sur *caitya* de Sorik Marapi.

D. *Langue*

35. En ce qui concerne la langue, nous avons déjà dit plus haut qu'il est certain que l'on a affaire à un dialecte vieux-malais, car les mots *°ayir* et *akan* qui ne

(1) Voir *EEI*, III, p. 35, note 3. Il y a d'autres exemples de telles graphies.

(2) On remarquera que toutes les inscriptions trouvées dans la région jusqu'ici, celle de Hujuŋ Laŋit (Bawaŋ) et celle de Batu Bədil, sont dans une écriture plus proche des variétés javanaises que des variétés soumatranaises. L'écriture du document de Batu Bədil, en sanskrit, est même purement javanaise de forme, alors que la stèle de Hujuŋ Laŋit, en vieux malais, est dans une écriture, d'ailleurs assez irrégulière, qui révèle une influence javanaise très nette.

(3) Voir, pour plusieurs documents vieux soundanais, l'article de C. M. Pleyte, *Het jaartal op den Batoe-toelis nabij Buitenzorg* (Le millésime de la Batu Tulis [« Pierre Inscrite »] près de Bogor) dans *TBG*, 53, 1911, 155-220. Une photographie d'une des inscriptions de Kawali se trouve face à la page 167.

Certaines lettres de l'inscription de Jayagiri (Kəbantənan) [cf. fac-similé dans le même article, face à la page 164] sont plus proches de celles de Ulu Bəlu, mais les différences sont au moins aussi notables que les ressemblances. En particulier les *ra*, les *ma* et les *na*, ainsi que les *paten*, diffèrent complètement.

sont certainement pas javanais, suffisent déjà à fixer ce détail [1]. Mais ce dialecte vieux-malais a subi une influence javanaise incontestable, on le verra plus loin.

D'autre part, le préfixe *ma-* précédant la nasalisation dans *mañəmit*) est typiquement malais, mais comme cette forme se retrouve aussi en vieux javanais, justement dans ce mot comme nous le verrons plus loin, on n'en peut tirer aucun argument décisif. La plupart des autres mots dont la lecture est certaine ne sont pas nets non plus sous ce rapport, car ils peuvent aussi bien être employés en javanais qu'en malais, tel *tanəh* (< *tanah*) et *kayu*, ou bien ils sont d'origine sanskrite et sont aussi utilisés dans les deux langues. Signalons, toutefois, que la forme *tanəh* ne saurait exister à Java où le *-a* de la dernière syllabe d'un mot, lorsque celle-ci est fermée par une consonne, ne subit jamais de modification. Il est intéressant et important de remarquer que cette évolution phonétique, typique de certains dialectes de Soumatra, est notée dans un texte vieux de plusieurs siècles, bien que sa date exacte ne puisse être précisée.

E. *Commentaire philologique*

36. Afin de justifier l'essai de traduction que nous donnons plus loin, nous allons étudier chaque mot séparément pour autant que la chose est possible.

Nous utiliserons pour ce faire, outre les dictionnaires usuels, les vocabulaires dialectaux du Sud de Soumatra avec leurs divers suppléments publiés par O.L. Helfrich à partir de la fin du siècle dernier [2]. On jugera de leur importance si l'on pense que 90 % environ de ce que l'on sait de ces dialectes, si intéressants à divers points de vue, est dû à cet auteur. Sans lui, on ne disposerait pour les dialectes lampuŋ que des remarques excellentes, mais bien insuffisantes, publiées par Van der Tuuk il y a quelque 80 ans avec une courte liste de mots [3], et du vocabulaire, assez récent, du dialecte rəjaŋ du *kabupaten* (Régence) de Lais, fort utile, mais médiocrement rédigé [4].

On ne s'étonnera donc pas que nous citions abondamment les diverses publications de Helfrich [5].

---

(1) En vieux javanais on trouve bien °*air* mais, semble-t-il uniquement dans des toponymes, le mot usuel pour l'eau étant déjà *wai* (= *way*) ou une de ses variantes. Cette forme est aussi celle en usage dans le Sud de Soumatra, en particulier pour désigner les rivières. D'autre part, on trouve dans les plus anciens documents *-akən* (seulement en suffixe d'ailleurs) et non *akan*.

(2) On trouvera dans *BKI*, 114, 1958, 249-253, un *In Memoriam* de O. L. Helfrich qui est décédé le 29 avril 1958.

(3) Cf. H. N. Van der Tuuk, dans *TBG*, 17, fasc. 5-6, 1869, p. 569-575, avec un vocabulaire de moins de cent mots en dialecte de *Təluk Bətuŋ* (ville de la côte) et en dialecte *abuŋ* (de l'intérieur). Voir en outre *TBG*, 18, fasc. 2, 1871, p. 118-156 et *TBG*, 19, fasc. 4-5, 1870, p. 362-410.

(4) Voir P. Wink, *De Onderafdeeling Lais in de Residentie Bengkoeloe*, in *VBG*, 66, fasc. 2, 's Hage-Batavia, 1926, III + 131 pages. Le vocabulaire « malais rəjaŋ » y occupe les pages 111-124, mais l'ordre alphabétique a été malmené à l'impression de sorte qu'il faut chercher avec grande attention ce dont on a besoin. Il s'agit d'ailleurs d'une traduction mécanique de chaque mot malais en rəjaŋ, sans aucun effort pour distinguer les nuances éventuelles, et sans la moindre phrase en exemple, ce qui diminue grandement la valeur de ce vocabulaire. Précisons que le toponyme Lais est à prononcer en dissyllabe.

(5) Les titres en sont malheureusement d'une longueur désespérante et se ressemblent tant qu'ils peuvent provoquer des confusions.

Afin de faciliter les références, nous désignerons donc par les sigles suivants ceux que nous avons utilisés :

Krui signifie *Proeve van een Lampongsch-Hollandsche Woordenlijst, bepaaldelijk voor het dialect van Kroë*, « Essai de lexique lampuŋ-néerlandais, spécialement pour le dialecte de Krui », dans *VBG*, 45, fasc. 3, Batavia, 1891, II + 116 pages.

Krui, Aan. désigne *Aanvullingen en Verbeteringen behoorende bij en te plaatsen achter Proeve...*, « Additions et corrections appartenant à, et à placer après l'Essai... » [suit le titre du précédent

Ligne 1. — 37. Nous avons plus haut choisi la lecture °*oṁ* pour le premier mot de ce texte, malgré l'absence de toute nasale visible. Nous allons reprendre la discussion ici du point de vue philologique.

Si on lit *ṇda*, il faut voir dans cette forme une graphie valant *nda*. Il existe bien en vieux javanais une particule *nda* qui semble une variante de *ndan*. Les nuances de sens vont de « mais (par contre) » à « or », « or donc », ou encore « eh bien » (1).

Étant donné que ce texte est sans aucun doute une invocation, on peut se demander si une telle particule y est possible. Ce n'est peut-être pas exclu, mais cela ne nous paraît pas très probable.

38. Il faut cependant dire qu'il existe une autre particule, que l'on trouve quelquefois au début d'une invocation dans l'épigraphie. Il s'agit de *indah*. Par exemple dans l'inscription de Linkatan de 841 Śaka = 12 juillet 919 EC. : °*īndaḥ bhaṭāra brahmā sā hyā prithiwī*... « De grâce, [vous], Seigneur Brahma, [vous] déesse de la Terre, ... » (2). Le sens de ce terme est : « De grâce », « je vous prie », « veuillez » et il s'emploie donc pour attirer poliment l'attention ainsi qu'au début d'une requête (3).

Dans la charte de Mantyasih I de 829 Śaka = 11 avril 907 EC. on trouve également à plusieurs reprises °*īndaḥ kamū hyā*... « De grâce, ô vous, dieux, ... » (4).

Une inscription un peu plus ancienne, celle de Wuatan Tija de 802 Śaka = 10-XII-880 EC. nous fournit la formule : °*īndaḥ ta kita hyā bāprakeśwara brahmā wiṣṇu maheśwara*... « De grâce, ô vous dieux de Baprakeśwara, Brahmā, Wiṣṇu, Maheśwara, ... » (5).

---

ouvrage]. Ce fascicule fait aussi partie du 45e tome des *VBG*, mais n'a pas reçu de numéro spécial, Batavia, 1891, 32 pages.

Bəs-Sər I désigne de son côté *Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch* (*Besemahsch en Serawajsch dialect*), « Contributions à la connaissance du moyen malais (dialecte de Bəsəmah et Səraway »), dans *VBG*, 53, Batavia, 1904, IV + 284 pages. Cet ouvrage contient un *Lexique* (p. 1-194), une *Esquisse de grammaire du moyen malais* (p. 195-229), des *Textes* (p. 231-274) et des *Additions et corrections* (p. 275-284).

Bəs-Sər II se réfère à *Nadere Aanvullingen en Verbeteringen op de Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch*, « Nouvelles additions et corrections aux Contributions à la connaissance du moyen malais », dans *VBG*, 61, fasc. 3 et 4, Batavia-'s Hage, 1915, 42 pages dont les pages 29-42 sont occupées par des textes avec traduction néerlandaise.

Bəs-Sər III se rapporte à *Supplement op de in deel LXI, 3e et 4e stuk, der Verhandelingen gepubliceerde Nadere Aanvullingen*... « Supplément aux Nouvelles Additions... [suit le titre du précédent ouvrage] parues dans le tome 61, fasc. 3 et 4 des Actes », *VBG*, 63, 1er fasc., Batavia- 's Hage, 1921, 66 pages.

Bəs-Sər IV désigne *Nadere Bijdragen tot de kennis van het Midden-Maleisch* (*Besemahsch en Serawajsch dialect*), « Nouvelles contributions à la connaissance du moyen malais (dialecte de Bəsəmah et Seraway) », *VBG*, 68, 3e fasc., 's Gravenhage, 1927, 106 pages.

On trouvera encore d'assez nombreux termes non enregistrés ailleurs dans les listes de mots et les index des célèbres Recueils de Droit coutumier (*Adatrechtbundels*), publiés par l'Institut royal de La Haye, en particulier dans le vol. XII (*Mélanges*), 1916, p. 110-140 et 141-197 et le vol. XXXII, consacré à Soumatra Méridional, 1930, p. 459-468.

(1) Cf. P.J. Zoetmulder, *De Taal van het Ādiparwa* (= *VBG*, 79, 1950), p. 200-202.

(2) Cf. *KO*, I, 3, ligne 17 (fac-similé et transcription). Pour la date, voir *EEI*, III, no A., 97, p. 52-53 et *EEI*, IV, p. 51.

(3) En balinais, *indahaŋ* est resté vivant comme forme polie de *təgaraŋ* avec le même emploi d'« impératif » poli (cf. *BHW*, 109 *a*). L'emploi en indonésien moderne, de *coba*, litt. « essayer » est tout à fait comparable.

(4) Cf. la transcription de Stutterheim dans *TBG*, 67, 1927, par exemple p. 209, fin de la ligne 4 de la plaque B. Pour la réduction de la date, cf. *EEI*, III, no 82, p. 48-49 et *EEI*, IV, p. 46-47.

(5) Cf. la transcription de Stutterheim dans *OV*, 1925, p. 172, lignes 3 et 4 de « B » (en fait, plaque 2 *b*). Pour la date et la correction que nous avons dû apporter à un des éléments qui est certainement faux dans la transcription, sinon dans l'original, voir *EEI*, III, no A. 52, p. 40-41 et *EEI*, IV, p. 155-156. Nous n'entretenons maintenant plus aucun doute sur la correction de notre réduction.

Cf. encore l'inscription de Saŋguran de 850 Śaka = 2 août 928 EC. : °*īndaḥ ta kita kamū hyā °i waprakeśwara*... « De grâce, ô vous [tous], vous, dieu de Waprakeśwara, ... »[1].

Il existe encore une variante *mindaḥ* dans une copie d'une charte de Pu Siṇḍok °*oṃ mindaḥ ta kita kamū hyā haricandana*... « Oṁ, ô vous [tous], vous dieu Haricandana, ... »[2].

Par ailleurs, une forme abrégée *ndaḥ*, est attestée dans la littérature, par exemple: *ndah, ndah pahenak ta denta maŋrəŋə riŋ kacaritan ikaŋ nusa Jawa riŋ aśitkala* « Veuillez écouter à votre aise l'histoire de l'île de Java dans les temps anciens »[3].

Du point de vue du sens, cette particule *ndah* ne serait pas déplacée dans le texte qui nous occupe, mais il n'y a aucune trace d'un *-ḥ* final et il est impossible de supposer qu'il a disparu dans la brisure, puisqu'il devrait se trouver avant la particule *ta*[4].

39. Citons encore, pour ne laisser aucune possibilité de côté, que le texte du *Carita Parahyaŋan*, en vieux soundanais, débute par une particule *ndə* qui semble à première vue l'équivalent du vieux javanais *nda*[5]. Mais on peut se demander à vrai dire s'il ne s'agit pas ici d'une syllabe née de la confusion avec le vieux signe °*oṁ* car, au début d'un texte, c'est plutôt la syllabe sacrée que l'on s'attend à trouver, puisqu'il ne s'agit pas d'une invocation ou d'une adresse comme dans les cas cités ci-dessus. Du point de vue graphique, la confusion est parfaitement explicable, le signe °*o* ayant, en effet, une certaine ressemblance avec *ṇda* et l'*anunāsika* pouvant se transformer en signe du *pəpət*, surtout de la variété soundanaise utilisée dans le *Carita Parahyaŋan*. Dans ce cas, le °*o* de °*oṁ* pris pour *ṇda*, aurait, grâce à l'existence de la particule *ndah*, été réinterprété en *nda* d'où, après réinterprétation du *cəcaq*, le *ndə* du *Carita Parahyaŋan*[6].

Quoi qu'il en soit, étant donné que l'inscription que nous étudions ici est une invocation, il s'agit, même si on lit *nda* [*ḥ*] le premier caractère, très probablement du début du texte. C'est la conclusion qu'il convient de retenir.

40. *ta*. Cette particule n'est dans aucun des vocabulaires dialectaux. Étant donné le mot qui suit, il semble évident qu'il faut y voir le démonstratif affaibli équivalant

---

(1) Cf. *OJO*, XXXI, face *b*, ligne 22 (p. 46). Sur la date voir *EEI*, III, n° A. 106, p. 56-57 et *EEI*, IV, p. 102-103. Nous rappelons en passant que Waprakeśwara qui apparaît plusieurs fois à Java au IXe siècle Śaka, est déjà attesté dans une des inscriptions sanskrites de Mūlawarmma de Kalimantan Oriental (cf. l'article de J.Ph. Vogel, *The yūpa inscriptions of King Mūlavarman, from Koetei* (*East Borneo*), dans *BKI*, 74, 1918, p. 167-232), spécialement p. 214, ligne 4 de l'inscription B et p. 203 pour un commentaire sur le mot lui-même.

(2) Cf. *KO*, VII, 5 *b*, ligne 4. Il s'agit de la charte de Waharu IV dont l'original est du 12 août 931 EC, mais qui ne nous est parvenue que dans une copie datant de la période de Majapahit (cf. notre *EEI*, III, n° A., 117, p. 58-59 et *EEI*, IV, p. 181). Il est donc possible que cette forme en *-um-* (*umindah* > *mindah*) soit de l'époque de la copie, c'est-à-dire du XIVe siècle Śaka.

(3) Cf. *Tantu Paŋgəlaran*, éd. Pigeaud, p. 57. Nous n'insisterons pas ici sur les variantes des divers manuscrits entre lesquelles H. Kern (*KVG*, VIII, 228 et 296) et Pigeaud ont effectué un choix différent. Nous ne nous attarderons que sur une d'entre elles (voir la note suivante).

(4) Il faut cependant ajouter que le man. D du *Tantu Pangəlaran* a *nda* sans le *h* final (cf. l'éd. Pigeaud, p. 57, note 6), mais il est difficile de décider s'il s'agit d'une véritable variante ou d'un simple lapsus du copiste. Étant donné le contexte, ce dernier cas semble plus probable, d'autant plus qu'en javanais, un *h* final ne disparaît pas. Il reste évidemment la possibilité — au moins théorique — d'une variante dialectale.

(5) Nous avons vérifié sur le manuscrit et la graphie ne peut faire aucun doute. Cf. le début de la 1re ligne du lontar 11 *b* (11 *a* est vierge) où *ndə* se trouve immédiatement après un signe introductif simple.

(6) Cf. la transcription du prof. Poerbatjaraka dans *TBG*, 59, 1919-1921, 402, folio 11, *verso*. Notre interprétation reste évidemment hypothétique tant que des faits plus précis ne viennent pas l'étayer.

à un article, si usuel en vieux javanais, et qui souvent ne peut être traduit [1].

41. *kita*. Il s'agit du pronom personnel bien connu, mais non pas dans son sens malais et indonésien moderne qui englobe les 1re et 2e personnes (nous « inclusif »), mais dans son sens vieux javanais de 2e personne du pluriel ou même du singulier [2]. C'était probablement à l'origine un équivalent poli de *kamu*, mais qui en est devenu, déjà à l'époque ancienne, un simple synonyme [3]. On peut donc traduire ici « ô vous ».

On trouve la construction *ta* + pronom personnel couramment dans la littérature. Citons à titre d'exemple la phrase suivante de l'*Arjunawiwāha*, XVII.5*d* où le poète nous raconte qu'une des femmes de Niwātakawaca venant de remarquer Suprabhā qu'elle ne connaît pas, lui adresse la parole en ces termes : *induŋ toh syapa ta kitāri māsku liŋnya*, soit : « — Qui êtes-vous donc, ô vous sœurette, mon bijou — dit-elle » [4].

Dans un autre passage du même ouvrage, on trouve : *sabhāgya ta kita bapa...* « sois heureux, ô toi, mon cher enfant... » [5].

42. *Batara*. Il s'agit du mot sanskrit bien connu *bhaṭāra* ou *bhaṭṭāra*, à peu près « Seigneur », devenu à Java et à Bali une sorte d'article personnel honorifique pour les dieux et, éventuellement, même les humains.

43. *Guru*. Ce mot est certainement à prendre dans son sens javano-balinais, qui désigne avant tout Śiwa, le Guru par excellence, alors que la dénomination *Śiwa*, encore vivante à Bali (surtout sous la forme *Sadāśiwa* > *Sadâsiwâ*) est très rare en javanais moderne.

44. *Jagatparmana* est évidemment la forme indonésianisée du sanskrit *jagatpramāṇa*. Dans cette dernière langue, cette expression ne semble pas courante [6], mais elle est attestée dans la littérature en vieux javanais et nous allons nous y arrêter un moment.

Commençons par le deuxième terme du composé. Wilkinson n'a trouvé *Pərmana* (prononciation moderne du *parmana* de notre petit texte) que dans l'expression

---

(1) Nous ne pouvons examiner ici les faits en profondeur et devons renvoyer à *KVG*, VIII, 160-164 où beaucoup de détails seraient à revoir, mais qui reste fort utile parce que les exemples sont assez variés. En ce qui concerne la langue de l'*Ādiparwwa*, on consultera l'excellent ouvrage déjà cité plus haut du prof. P.J. Zoetmulder, *De Taal van het Ādiparwa* (= *VBG*, 79), Bandung, 1950, 103-112.

Pour un bon exemple de *ta* préfixe en valeur de démonstratif, cf. *Arjunawiwāha*, XIV, 19 *c* dans *BKI*, 82, 1926, 212.

(2) Cf. *KVG*, VIII, 144-145 et *De Taal van het Ādiparwa*, 17-20.

(3) Ainsi, dans le *Tantu Paŋgəlaran*, on trouve dans la même page *Kunaŋ kamu hyaŋ Iśwara...* « Quant à vous, dieu Īśwara, ... » *Kunaŋ kamu hyaŋ Wiṣṇu...* « Quant à vous, dieu Wiṣṇu, ... » et *Kunaŋ kita hyaŋ Mahādewa...* « Quant à vous, dieu Mahādewa,... » (cf. éd. du Dr Pigeaud, 's Gravenhage, 1924, p. 59). Des exemples mêmes que H. Kern a réunis, il est bien évident, malgré le relief qu'il veut donner à la nuance de politesse de *kita*, qu'il est à peu près impossible dans les textes qu'il cite, de détecter la moindre différence dans l'emploi des deux termes. Cette nuance s'est donc effacée très vite.

(4) On notera l'emploi hypocoristique de *induŋ*, litt. « mère » comme terme d'adresse poli ou affectueux, même en dépit de son sens originel.

Ari, ici en sandhi avec *kita*, n'est pas le mot d'origine sanskrite, mais un des termes javanais désignant un frère ou une sœur plus jeunes. *Māsku* signifie littéralement « mon or ». Cf. l'édition du professeur Poerbatjaraka dans *BKI*, 82, 1926, 218. La traduction néerlandaise se trouve à la page 274.

Quelques exemples avec d'autres pronoms : *ta sira* (*Ar. Wi.*, XXXV, 5 *c*) « il », « lui » (dans *BKI*, 82, 243); *ta sira* « eux » dans *Kiduŋ Sunda B*, I, 5 *b*, et dans le même ouvrage (II, 19) : *lawan ta sira yayi* « ainsi que vous, sœurette ». (Cf. *BKI*, 83, 1927, respectivement p. 8 et 28.)

(5) *Ar. Wi.*, XIV, 9 *c* (*BKI*, 82, 211). On remarquera ici encore l'emploi hypocoristique de *bapa* qui signifie littéralement « père », parallèle à celui de *induŋ* noté plus haut.

(6) Elle manque dans *MW* aussi bien que dans le *PW* et les *Nachträge*.

Anta Pərmana désignant une montagne dans des textes littéraires (« old romances » dit-il, sans indiquer de référence plus précise) [1]. Il donne comme étymologie : « un nom de Wiṣṇu ».

Ce sens n'est non plus ni dans *MW* ni dans le *PW*, mais *Pramāṇam* est, en effet, l'un des mille noms de Wiṣṇu tels qu'ils sont énumérés dans le *Śrī Srī Wiṣṇusahasranāmastotram* « Ode des mille noms de Śrī Wiṣṇu » [2].

45. Cependant, le composé *jagatpramāṇa* n'étant pas dans les dictionnaires sanskrits, on peut se demander à quelle déité il s'applique. Mais, quelle que soit sa valeur en Inde, cette expression est bien attestée à Java. Elle est enregistrée entre autres dans le *Dictionnaire* de Van der Tuuk comme nom d'un prince dans le *Sutasoma* [3].

Ce même auteur la donne, en outre, comme désignant Śiwa, sans toutefois donner de référence [4]. Cette valeur est confirmée par le *Tantu Paŋgəlaran* où *Jagatpramāṇa* qui y apparaît deux fois, désigne aussi Śiwa [5]. Étant donné la position prééminente donnée à Śiwa dans notre invocation, il n'y a pas de doute à avoir [6]. On notera que le sens de « puissance », « pouvoir », etc., secondaire en sanskrit, semble être passé au premier plan en vieux javanais [7]. En restant près du sens premier, on peut traduire « Régulateur » ou « Ordonnateur du Monde ».

Ligne 2. — 46. *maŋəmit* est la forme nasalisée avec préfixe *ma-* d'un radical *kəmit*. Le sens de *maŋəmit* en vieux javanais est « veiller sur », « protéger », « conserver ». On trouve ce dernier sens par exemple dans l'inscription de Jariŋ de 1103 Śaka = 19-XI-1181 EC. [8].

Le radical n'est pas indiqué dans ce sens dans les vocabulaires dialectaux de Helfrich, mais le mot y est cependant connu, car dans celui de Krui, *kəmit* est expliqué par « dienst-plichtige » (soumis au service, à la corvée [forcée]), *kəmit pos* désignant par exemple celui dont la corvée consiste à porter des lettres, etc. [9].

En « moyen malais », on trouve *kəmit* traduit par « attendants » et l'on signale, en outre, les expressions suivantes :

Kəmit julatan qui désigne l'homme de corvée chargé de porter des lettres, des messages ou des marchandises de village à village, donc une sorte de planton;

---

(1) Cf. *MEDRom*, II, 257 *a* et I, 38 *a*.

(2) Cf. A. Avalon, *Tantrik Texts*, vol. XV, Calcutta, 1985 Śaka [= 1928 EC.], p. ३८, strophe ४९ (n° 429). Cf. aussi n° 959.

(3) Cf. *KBNW*, IV, 127 *a*, s.v. *pramāṇa* (à partir de la p. 126 *a*).

(4) Cf. *KBNW*, IV, 427 *b*, s.v. *jagat*.

(5) Voir l'édition du Dr Pigeaud, p. 57, ligne 12 du texte et 69, 1re ligne du chapitre III. Cet auteur utilise telle quelle cette expression dans sa traduction néerlandaise, sans la traduire ni la commenter (p. 129 et 139).

(6) En ce qui concerne l'Inde, disons ici que *Jagatpramāṇa* ne se trouve pas non plus dans une brochure énumérant les mille noms du Roi de la Danse due au professeur Soma Setu Diksitar et intitulée *Śrī Naṭarājasahasranāmāwaliḥ* « Litanies des mille noms du Roi de la Danse », Madras, s.d., 60 p. (Suhṛtsabhā Sanskrit Series, n° 2). On y trouve par contre *Pramāṇa-* (n° 306) et *pramāṇajña-* (n° 197) d'une part et de l'autre *Jagatswāmin-* (n° 228) et *Jagatpati-* (n° 561).

(7) En dehors des exemples réunis par Juynboll dans son *OJNW* et par Van der Tuuk dans son *KBNW*, on consultera l'édition Swellengrebel du *Korawāśrama*, p. 22, ligne 36 et p. 202, ligne 8 (traduction néerlandaise en face).

(8) Cf. *OJO*, LXXI, face *b*, ligne 8 (p. 167). C'est l'inscription qui porte le n° A. 159 dans notre *Liste* de *EEI*, III, p. 68-69. Cf. par ailleurs pour des exemples tirés de la littérature, *KBNW*, II, 340 *a-b* sub voce.

(9) Cf. *Krui*, p. 7 *b*. *Pos* est évidemment le mot néerlandais *post* lui-même emprunté au français (*la*) *poste*.

Kəmit tañjaq qui s'applique à l'homme de corvée chargé de garder le village pendant que ses co-villageois s'acquittent de leur corvée hors de l'agglomération [1]. Le sens ancien est donc bien présent ici.

Une autre source fournit les expressions *kəmit datu, kəmit pasirah* (à Moko-Moko); *kəmit tahun* (à Bəŋkulu); *kəmit bujaŋ* (à Manna et Bəsəmah) et *kəmit bantuhan* (à Rəjaŋ-Ləboŋ) [2].

On nous dit ailleurs que *kəmitan* est attestée dans des formules (*mantra*), sans, toutefois, en donner le sens [3].

Cette omission a été réparée dans un article ultérieur où Helfrich déclare que dans les formules en question, le sens est « suivant », « homme d'escorte ». En outre, l'expression *kəmit cañcaŋ* est donnée comme désignant le corvéable qui, n'ayant pas rempli ses obligations en temps voulu, doit rattraper plus tard le temps perdu [4].

Par ailleurs, l'expression *kəmit awaq* donnée aussi dans le premier vocabulaire de ce dialecte et expliquée par *pakayan pəraŋ* « vêtement de guerre », veut évidemment dire littéralement « protège-corps » [5]. On retrouve donc ici le sens originel.

On voit que non seulement en vieux javanais, mais aussi dans les dialectes du Sud de Soumatra, le sens de « protéger », « veiller sur », est bien attesté, celui de « planton », etc., n'étant qu'une spécialisation du sens de « garde du corps ». C'est donc le sens de « protéger » qu'il convient d'adopter ici.

47. La lecture des six syllabes qui suivent la brisure, n'est pas toujours sûre et la séparation des mots ne peut être que conjecturale. On peut évidemment isoler *kita*, mais on ne sait tout d'abord que faire de la syllabe précédente qui *pourrait* être *di*.

Si l'on admet *di*, qui semble la lecture la plus plausible [6], il faut chercher si ce terme convient au contexte. On sait que *di* n'existe pas en javanais comme particule locative, mais qu'il est très courant en malais. Cependant, le sens usuel de ce mot « dans », « à » ne semble pas convenir ici.

Dans le dialecte de Krui, *di* nous est donné comme ayant non seulement le sens du malais *di*, mais aussi celui de *kəpada* « vers », « à » (avec mouvement) [7].

Pour le dialecte de Bəsəmah, on trouve, en dehors de ces sens, que ce mot vaut aussi le malais *oleh* « par », « au moyen de », et que d'autre part, il signifie « en ce qui concerne » dans des exemples comme *diku* qui veut dire « en ce qui me concerne » expression inconnue en malais et en indonésien moderne [8].

On peut donc à la rigueur retenir le sens « par vous » ou « en ce qui vous concerne ».

48. Une autre possibilité serait de considérer ce *di* comme un lien entre *maŋəmit* et ce qui suit, donc, pour employer des termes grammaticaux européens, entre le « verbe » et son « complément d'objet » ce qui correspondrait à la construction dialectale *kərnâ aku əndiq kənal di hal itu* « car je ne sais pas [ne suis pas au courant de] cela » citée par Helfrich [9]. Mais il faut aussitôt reconnaître que ce que

---

[1] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 72 *a*.
[2] Cf. *Adatrechtbundels*, XII, 1916, p. 61-63. Voir aussi dans le même volume, p. 111 (s.v. *kəmit*), des indications reprises d'une liste de mots lampuŋ non publiée, due à Van der Tuuk.
[3] Cf. *Bəs-Sər III*, p. 23 *b*.
[4] Cf. *Bəs-Sər IV*, p. 44 *a*.
[5] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 72 *a*, sous « II ».
[6] Cf. plus haut, p. 292, § 7.
[7] Cf. *Krui*, p. 59 *b*.
[8] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 36 *a*.
[9] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 228.

l'on obtient ne convient pas, car *kita* serait à la fois « sujet » et « complément ». Il nous faut donc abandonner cette interprétation.

49. La suite de notre texte n'est malheureusement pas claire. La lecture la plus probable est *maŋhikaŋ*, car le signe que l'on voit au-dessus du 1er et du 3e aksara ne peut être que l'équivalent soumatranais du *cəcaq*. Mais nous ne pouvons trouver aucun sens à un tel mot, qui ne peut se comprendre que comme une forme nasalisée d'un radical **hikaŋ*.

50. Le mot *akan* est très net en soi, mais son sens ici n'en est pas plus clair pour cela. Aucun des vocabulaires dialectaux ne l'enregistre, bien qu'il soit signalé dans l'essai de grammaire sous la forme acéphale *-kan* (1) comme particule du futur ainsi que comme suffixe de formes verbales — emplois bien connus en malais aussi bien qu'en indonésien moderne — (2) le *-n* ayant dans les dialectes méridionaux tendance à s'amuir. Cf. l'exemple cité par Helfrich : *masâ itu ka*(*n*) *cukup!* « comment cela serait-il suffisant? » (3).

51. Le mot *sarba* (skrt. *sarwa*) ne présente aucune difficulté. En malais et en indonésien, la forme est *sərba*, surtout employée dans des expressions toutes faites avec le sens de « toutes sortes de ». Un vocabulaire dialectal enregistre *sərbâ* aussi dans ce sens, à côté de celui de « tout », « tous » (4).

Dans le dialecte de Krui, *sərba* est indiqué comme valant « tous, entier, complet, toutes sortes d'outils » (5). Malheureusement, la suite manquant, on ne peut savoir à quoi se rapporte ce « tous ».

Ligne 3. — 52. Le premier mot, auquel nous avons ajouté la syllabe sautée est *śat*)*taru* à interpréter très probablement *sətaru*. Il doit s'agir du mot sanskrit d'origine, *śatru* « ennemi », qui est encore vivant en malais et en indonésien sous la forme *sətəru*. On remarquera que si l'on considère que la syllabe oubliée fait partie de la ligne 4, on a *śat*)*ru* qui est la forme sanskrite (avec une graphie légèrement aberrante) et donc que le sens reste le même.

53. Philologiquement, on aimerait placer ce *ta* gravé entre les lignes 2 et 3, avant le *kita* de la ligne 4, car on obtiendrait ainsi une expression parallèle à celle de la ligne 1, *ta kita* « ô vous », mais sa position (juste en dessus du *ki* de *kita*) ne s'accorde pas avec une telle supposition, car il est improbable que l'aksara sauté ait été gravé exactement au-dessus de la syllabe suivante, alors que la voyelle de ce dernier (*-i*) n'est pas à sa place normale (6).

Il faudrait d'ailleurs admettre dans ce cas, étant donné la position anormale de ce signe *-i*, que le lapicide a gravé d'abord (à tort) le *ka* (sans signe vocalique), ensuite, et en dessus, — après s'être aperçu de son erreur — le *ta* qu'il venait d'oublier, et enfin la voyelle *-i* qu'il aurait donc placée en dessus et à gauche du *ka*, n'ayant pas assez de place au-dessus du second jambage, ce qui est la place des autres *ulu* accolés à un *ka*. Sans être impossible, une telle solution apparaît peu probable.

54. Mais le plus inexplicable dans cette hypothèse, serait que le signe se trouvant entre les lignes 2 et 3, entre *śat*) et *ru* de la ligne 3 (en dessus) et qui a la forme d'un petit cercle pourvu d'un trait médian vertical, serait alors sans emploi. Or,

(1) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 224.
(2) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 207. Cf. le même ouvrage p. 61 *a*, s.v. *ka*, sous I1.
(3) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 228.
(4) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 161 *a*.
(5) Cf. *Krui*, p. 105 *b*.
(6) Cf. les autres *ki* du texte : début de la ligne 1 et fin de la ligne 4.

d'après sa forme et en raison de sa netteté, il ne peut s'agir de traits accidentels dus à l'usure de la pierre.

Il nous faut donc, pour des raisons paléographiques, abandonner cette solution qui semblait philologiquement plus satisfaisante.

Si par contre, on considère que le petit cercle attire l'attention sur le fait qu'un caractère a *été* sauté, c'est entre *śat* et *ru* que le caractère ajouté doit être placé, donc à la ligne 3 et ce *ta* a en ce cas été gravé en dessous de la ligne à laquelle il appartient en fait, ce qui semble la façon la plus logique de procéder dans un tel cas. La position inhabituelle du *-i* de *ki* à la ligne 4 se trouve ainsi également expliquée puisque dans ce cas le *ta*, d'abord sauté, avait déjà été gravé lorsque le lapicide est arrivé à la ligne 4 [(1)].

55. Une autre solution pour interpréter les trois syllabes *śat)taru* serait de considérer *śat)* comme faisant partie d'un mot dont le début a disparu dans la lacune du début de la ligne, alors que *taru* serait un mot indépendant. Ce dernier pourrait être le mot sanskrit signifiant « arbre » qui est attesté en vieux javanais. Il ne semble toutefois pas employé en malais dans ce sens et les listes de mots moyen malais ne le donnent pas non plus.

Dans le dialecte de Krui, Helfrich signale un mot d'origine complètement différente, *taru*, comme équivalant à *taro* qu'il traduit par « s'arrêter de faire quelque chose », « séjourner », « cesser » [(2)].

Il ne nous semble toutefois pas que ce sens convienne mieux ici que le sens sanskrit (« arbre ») et c'est pourquoi nous adoptons l'interprétation donnée au début de ce paragraphe.

56. *Tulak* est un mot malais encore bien connu sous les deux formes *tolak* et *tulak*. Son sens est « rejeter », « repousser », etc.

Il est signalé par Helfrich pour le dialecte de Krui dans les sens suivants : « rebondir, repousser, rejeter, parer, pousser en avant » [(3)].

Dans le dialecte de Bəsəmah-Səraway, le même auteur donne pour la forme nasalisée *nulaq* « rejeter, repousser, refuser » [(4)].

57. Nous avons maintenant le mot dont nous n'avons pas osé déterminer la première syllabe et qui se termine par *-kan*. Voir plus haut la discussion paléographique au § 11.

58. Vient ensuite le mot que nous lisons avec quelque réserve *juḥjuḥ* et dont l'interprétation s'avère difficile [(5)].

---

(1) Nous ne retrouvons pas d'exemple de caractères sautés ajoutés dans les inscriptions anciennes publiées, mais nous pouvons citer deux autres cas, relativement récents et donc assez proches du document de Ulu Bəlu.

Dans le petit texte sur olles provenant de Məndapâ Hyaŋ (région de Kərińci) qui est plus récent que la pierre de Ulu Bəlu, mais qui date certainement de plusieurs siècles, on trouve deux aksara oubliés, placés en dessous de la ligne. Le premier cas, à la ligne 1 (lontar 1 *a*) ne signifie rien en soi puisqu'il n'y avait de toute façon pas de place ailleurs, mais dans le second cas (ligne 2 de 1 *b*), l'aksara oublié aurait tout aussi bien pu être placé en dessus, mais on ne l'a pas fait. Cf. une reproduction photographique de ce texte dans C. Hooykaas, *Perintis Sastra*, traduction indonésienne de Raihoel Amar gl. Datoek Besar, 2e éd., Djakarta-Groningen, 1953, face à la page 65.

Dans un manuscrit soundanais sur papier, un aksara oublié à également été placé en dessous de la ligne, mais sans signe de renvoi. Cf. *TBG*, 55, 1913, planche 6, face à la page 362, à la fin de la ligne 4 de la reproduction photographique de la 1re page du *Waruga Guru* (le *ga* de *jagat* est en dessous, entre les aksara *ja* et *ta*).

(2) Cf. *Krui*, p. 49 *b*.

(3) Cf. *Krui*, p. 57 *a*.

(4) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 189 *a*.

(5) Une lecture *jura*, possible aussi paléographiquement ainsi que nous l'avons vu, doit être abandonnée, car un tel radical ne semble pas exister.

Le malais ne connaît pas cette forme, mais on trouve dans les dictionnaires un radical *jujuh* qui est évidemment de même origine [1]. Le sens est « sans arrêt », spécialement en parlant de la pluie qui tombe, précise-t-on. Les formes citées sont *bərjujuh* chez Wilkinson [2] et *məñjujuh* chez Klinkert [3] qui ajoute encore le sens « entrer en grand nombre [au port, en parlant de bateaux] ». Poerwadarminta enregistre les deux formes pour le premier sens [4]. Il ne semble toutefois pas que ce sens puisse convenir.

59. Dans les vocabulaires dialectaux, un seul terme peut entrer en ligne de compte. C'est *ju* que l'on trouve mentionné avec les sens suivants :

« I. se cogner l'un contre l'autre comme des taureaux qui se battent. »

« II. offrir de la résistance, se défendre, se refuser à » [5].

L'absence du *h* à la fin ne peut nous empêcher de rapprocher les deux mots, car le *h* final disparaît souvent dans la prononciation moderne de Soumatra méridional, au moins dans certains dialectes. On aurait dans cette hypothèse un terme de sens analogue à *tulak* qui aurait donc été employé ici pour renforcer ce dernier, ce qui n'a pas à nous étonner dans un texte de ce genre. Mais cette interprétation reste hypothétique.

Ligne 4. — 60. Le premier mot ayant perdu sa syllabe initiale ne saurait, vu l'absence de contexte, être restitué sans arbitraire.

61. Les noms de Braḥma et de Wiṣṇu se passent de commentaire et l'on en arrive aux huit dernières syllabes de cette ligne, nettes en elles-mêmes, mais dont le sens n'est pas clair.

62. Si on lit la première syllabe sans aucun signe suscrit, on a le mot *sakala* d'origine sanskrite et signifiant « tout », « en entier ». La forme moderne, en malais et en indonésien, est *səgala*. On aurait ici la forme sanskrite qui est courante en vieux javanais. Le vocabulaire du dialecte de Krui enregistre « sagalo » [= sagalå] comme synonyme du terme uniquement dialectal *uñin* qui signifie aussi « tout, tous, en entier », etc. [6]. Pour celui de Bəsəmah-Səraway, on trouve *səgalə* avec le même sens [7].

63. Si, au contraire, on considère que le signe surmontant *sa* est un *cəcaq*, il faut lire *saŋ* (voir le paragraphe 65) et *kala*. Ce mot, étant donné qu'une voyelle longue disparaît en Indonésie, pourrait alors désigner *kāla*, le Temps personnifié, surtout le Temps destructeur, une des manifestations de Śiwa [8].

64. Une seconde solution, en admettant la lecture avec *cəcaq*, serait de considérer

---

[1] Lorsqu'une racine a le schéma CVC, le redoublement CVCCVC ne s'est guère conservé qu'en balinais. En javanais et en malais, de telles racines redoublées apparaissent normalement sous la forme CVCVC, la consonne finale du redoublement (la première syllabe) étant amuie. Ainsi, d'une racine *git*, la forme *gitgit* deviendra *gigit* « mordre », etc.

[2] Cf. *MEDRom*, I, 481 *b*, s.v. « jujoh ».

[3] Cf. *Nieuw Mal.-Ned. Zakwoordenboek*, 3e éd., 1918, p. 102 *b*.

[4] Cf. *Indonesisch-Nederlands Woordenboek* de W.J.S. Poerwadarminta et A. Teeuw, Groningen-Djakarta, 1950, p. 4 et *Kamus Umum Bahasa Indonesia* de W.J.S. Poerwadarminta, Djakarta, 1952, p. 18.

[5] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 42 *a*.

[6] Cf. *Krui*, p. 99 *a* et 81 *b*. La forme *səkala* existe aussi (cf. p. 103 *a*), mais elle désigne un fruit.

[7] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 156 *b*. Pour les formes abrégées en valeur pratique d'article pluriel, voir le même volume, p. 203.

[8] Cependant, on attendrait plutôt dans ce sens *Hyaŋ Kala*, *Saŋ Hyaŋ Kala*, *Saŋ Hyaŋ Mahākāla* ou encore *Batara Kala*. Cf. le *KBNW*, II, 224 *b*-225 *a* où *Bhaṭāra Kāla* se trouve glosé *Hyaŋ Guru marupa Mərtyu* « Le dieu Guru sous forme de la Mort ». L'expression *Kālamərtyu* est également courante (cf. *KBNW*, IV, 539 *a*-*b*).

saŋkala comme formant un seul mot. Malheureusement le sens enregistré pour ce terme en vieux javanais « chaîne » ne semble pas convenir. Le sens du javanais moderne (prononciation *səŋkålå*) qui désigne un chronogramme (*cåndrå-səŋkålå* ou *səŋkalan*) ne peut non plus être retenu ici. Un autre sens de ce mot, existant en javanais et en balinais, est : « malheur », « catastrophe », mais ce sens ne saurait convenir après les deux noms divins [1]. Par ailleurs, les listes dialectales de Helfrich ne citent aucun mot pouvant être considéré comme une variante de *saŋkala*. Cette solution ne semble guère probable. Étant donné les deux noms divins qui précèdent, nous choisissons en fin de compte la lecture *śā kala* en deux mots.

65. Le mot suivant, *saŋ*, dont l'interprétation semble sûre, est la particule honorifique bien connue, aussi bien en javanais qu'en malais et en indonésien moderne. Les dialectes de Soumatra méridional la connaissent également. Elle y est signalée comme s'appliquant spécialement aux déités [2].

66. Ce qui vient après ne donne aucun sens satisfaisant car, si on peut à la rigueur en extraire le mot *ratu*, on ne voit pas ce que l'on peut faire d'un préfixe *mi-* (à considérer comme une nasalisation de *pi-*) qui est bien attesté en vieux javanais, mais ne l'est qu'une fois en vieux malais de Śrī Wijaya dans un contexte peu clair (cf. *PI*, II, 39, n. 21). La coupure des mots étant incertaine, il faut abandonner ce mot *ratu* qui ne semble d'ailleurs pas *a priori* très à sa place ici.

67. Si l'on négligeait le signe qui surmonte le *śa*, on pourrait lire *sami*, mais ce mot — qui est en javanais moderne une forme polie de *pâḍâ* « tous » et s'emploie aussi comme simple morphème du pluriel — ne semble pas employé non plus à Soumatra [3]. Il serait donc arbitraire de vouloir le retrouver ici, d'autant plus que, paléographiquement, si l'on peut négliger le signe surmontant le *śa* suivant *wiś)nu*, il ne semble pas possible d'en faire autant pour celui qui se trouve sur le *śa* suivant *kala*. Il faut donc se résigner, au moins pour le moment, à laisser ces dernières syllabes inexpliquées.

Ligne 5. — Cette ligne est la seule qui ne présente aucune difficulté.

68. On remarquera la forme °*ayir*, intermédiaire entre le °*ā°ir* de Śrī Wijaya et le *ayr* moderne (« air » en orthographe usuelle) [4].

69. On notera tout particulièrement la forme dialectale soumatranaise *tanəḥ* au lieu du javanais et malais *tanaḥ*. Une variante encore plus évoluée phonétique-

---

[1] Il est d'ailleurs pratiquement certain que ce sens est dérivé de la connexion de *Saŋ Kāla* avec la mort violente.

[2] Cf. *Bəs-Sər I*, p. 153 *b* et *Bəs-Sər IV*, p. 82.

[3] Du point de vue de la forme, *sami* est la krâmâisation de *sama*, d'origine sanskrite, très vivant en malais et en indonésien moderne, mais en javanais uniquement dialectal et poétique. Le passage de « même » à « tous » s'est fait par l'intermédiaire de « tous de [la] même [façon] ».

[4] On remarquera cette forme °*ayir*, dissyllabique, mais avec la notation d'un glide consonantique absent dans le vieux malais de Śrī Wijaya qui écrit °*ā°ir* (inscr. de Śrī Kṣetra de 606 Śaka, ligne 5, voir *BEFEO*, XXX, 1930, 39, et la photo d'estampage, pl. IV).

Signalons à ce propos que dans *BEFEO*, XLVIII, 659, nous avons dit que le mot « air », écrit « ayer » dans l'orthographe anglaise de la Péninsule, était en fait prononcé en monosyllabe. Ce que nous venons de relever plus haut semble en contradiction avec la prononciation indiquée. En fait, il n'en est rien. Nous avons omis de préciser que s'il n'est en effet pas douteux que le mot est originairement un dissyllabe et qu'une prononciation dissyllabique s'est conservée dans certains dialectes (en minaŋkabaw par exemple où l'on prononce [aiᵊ] sans aucune glide entre les deux voyelles et avec sommet syllabique sur le *i*), la prononciation actuelle, en malais soumatranais et en indonésien moderne est [ayr] ou [aⁱr] avec un seul sommet syllabique sur le *a*. Il faut donc dire que la graphie anglaise « ayer » reproduit probablement une prononciation dialectale dissyllabique, mais que celle-ci n'est pas usuelle en Indonésie, au moins à l'époque actuelle.

ment, *tanoh*, est enregistrée par Helfrich pour le dialecte de Krui [1] alors que dans celui de Bəsəmah-Səraway, la forme est comme en malais *tanah* [2].

70. Nous avons déjà dit plus haut que c'était en raison du sens que nous choisissons *kayu* au lieu de *kaya* également possible. En effet, *kayu* voulant dire « arbre » s'accorde parfaitement avec *ayir* « les rivières » et *tanəh* « les terres », alors que *kaya* qui n'existe qu'en valeur d'adjectif « riche », « puissant », etc., ne saurait convenir, car dans ce cas le substantif auquel se rapporterait *kaya* devrait être placé avant.

Ligne 6. — 71. Le premier mot, fragmentaire, ne peut être restitué, pas plus que le second (ou, si l'on considère °*a-i* comme un mot séparé, les deux mots suivants).

On trouve bien une forme *agi* équivalant à *lagi* [3] mais on ne saurait admettre sans de bonnes raisons une forme abrégée — ou avec amuissement d'un *l*- initial — peut-être très récente, dans un texte qui a de toute façon plusieurs siècles.

D'autre part, *agih* est aussi donné comme équivalant au radical *bagi* « partager » [4]. Le *-h* étant ici probablement inorganique, on peut considérer cette forme comme une variante dialectale, mais le cas est analogue au précédent, et la même objection est donc applicable.

72. Si on lit *aśi*, donc *asi*, on n'est guère plus avancé, car des divers sens donnés pour ce mot, aucun ne semble convenir. Le mot d'origine arabe est évidemment hors de question et le premier sens donné pour le dialecte de Bəsəmah semble s'y rattacher [5]. Seul le sens de *turut* « suivre », indiqué également, semblerait possible, mais sans contexte certain, il ne peut s'agir que d'une hypothèse bien faible [6].

73. Nous ne pouvons rien faire non plus du mot *satat* que nous ne trouvons nulle part.

Si on lit *satak*, on obtient un mot bien connu, mais dont on se demande s'il est à sa place dans ce texte. *Satak* signifie en effet en vieux javanais, en balinais et dans certains dialectes soumatranais « 200 » [7].

74. Le *ta* précédant *tulak* peut être considéré comme le redoublement de la première syllabe de ce dernier mot ou bien comme une particule indépendante. Ce qui précède n'étant pas clair, on ne peut décider.

75. Le *akan* qui termine ce fragment ne nous apprend rien, car le con»exte est une fois de plus insuffisant.

76. On peut, pour terminer cette petite étude d'un texte malheureusement trop mutilé, faire remarquer qu'il y a lieu de se demander si le mot *akan* est bien une particule indépendante, ou n'est, en fait, que le suffixe actuel *-kan* ayant encore

---

(1) Cf. *Krui*, p. 48 *b*. Cf. plus haut p. 297, note 2.

(2) Cf. *Bəs-Sər I*, p. 170 *b*.

(3) Cf. *Bəs-Sər I*, 4 *b*.

(4) Cf. *Krui*, p. 71 *b* et *Bəs-Sər IV*, p. 6 *a*. Cette forme existe aussi en malais (cf. le *Nieuw Mal.-Ned. Zakw.*[3], p. 5 de Klinkert et le *MEDRom* s.v. « ageh ») mais elle semble peu usitée en indonésien moderne, bien qu'on la trouve dans le *Indon.-Ned. Woord.* de W.J.S. Poerwadarminta et A. Teeuw ainsi que dans le *Kamus Umum Bahasa Indonesia* du premier de ces auteurs.

(5) Cf. *Bəs-Sər IV*, p. 11 *b*, s.v., sous « I » où l'on trouve « redetwisten » (se disputer) « nijdig worden » (se fâcher).

(6) Cf. *Bəs-Sər IV*, p. 11 *b*, s.v., sous « III ». La graphie « toegrot » utilisée par Helfrich indique que le *r* noté *gr* est pharyngal (donc une variété proche de l'*r* parisien) et que la voyelle de la seconde syllabe est un *u* ouvert.

(7) Cf. *Bəs-Sər IV*, p. 82 *b*. Dans *Krui*, p. 101 *a*, on trouve la valeur « 150 ». Nous ne savons s'il s'agit vraiment d'une valeur dialectale différente ou d'une simple erreur.

sa forme pleine, avant de perdre sa première syllabe et de se souder au radical qui le précède.

77. Nous ne pouvons ici que poser la question, car ce texte ne permet pas d'y répondre. En effet, le premier *akan* (l. 2) est précédé d'un mot dont l'interprétation est incertaine, et pour le deuxième (l. 6), on ne dispose pas de ce qui suit.

Il reste enfin les deux énigmatiques °-*kan* de la ligne 3 dont l'un se trouve aussi après *tulak* de sorte qu'on pourrait être tenté d'y voir l'équivalent du suffixe actuel -*kan*. Le sens, d'après l'allure générale du texte, serait alors : « ... les ennemis [que vous] repoussez, [que vous] éloignez... ».

78. Dans ce cas, on pourrait se demander si le signe vocalique initial que nous n'avons pas osé transcrire ne serait pas un °ə provenant de l'affaiblissement du premier *a* de °*akan*) en position enclitique, donc en passe de devenir un suffixe. Les radicaux *tulak* et *juḥjuḥ* de la ligne 3 seraient ainsi à interpréter **tulak°əkan*) et **juḥjuḥ°əkan*). Malheureusement les derniers mots lisibles du texte, *tulak °akan*) semble contredire cette interprétation puisque *akan* a ici sa forme pleine. Nous devons donc laisser cette question en suspens, en espérant que de nouveaux documents apporteront quelque lumière sur ce point, comme sur divers autres détails que nous avons dû laisser inexpliqués.

F. *Essai de traduction*

79. Nous basant sur ce qui précède, nous ne pouvons donner, on le comprendra, qu'une traduction provisoire, qui devra éventuellement être corrigée. Nous avons ainsi :

1. . . . Oṁ . O vous, Seigneur Guru [Śiwa], Seigneur Maître du Monde [Śiwa] [1]...
2. . . . O vous qui protégez; quant à vous [?] vous ... (vers) tous les ...
3. . . . l'ennemi [vous le] rejetez, [vous le] repoussez [?]...
4. . . . O vous, Seigneurs Brahma, Wiṣṇu, Saŋ Kāla [le Temps], Saŋ...
5. . . . [qui pro]tégez les rivières, [qui] protégez le sol, [qui] protégez les arbres...
6. . . . suivez [?] ... repoussez (vers)...

On voit qu'il s'agit d'un premier essai qui n'est guère satisfaisant, mais il nous semblerait imprudent de vouloir aller plus loin pour le moment.

G. *Conclusion*

80. Malgré toutes les lacunes que nous avons dû laisser subsister, il nous a paru utile de donner une première étude sur ce texte sans pouvoir nous flatter, cela va de soi, d'avoir chaque fois adopté la solution correcte, bien que nous nous soyons refusé à admettre plusieurs lectures à la légère.

Nous espérons qu'un autre chercheur pourra, en comblant les lacunes, donner une explication plus satisfaisante de ce texte, si intéressant à bien des égards.

Djakarta, juin 1957-mai 1958.
Révision, avril-juin 1959.

---

(1) On pourrait traduire aussi « Mesure » ou « Norme du Monde », mais il semble qu'en Indonésie le sens de « puissance » soit le plus courant, d'où notre traduction.



Fragment de pierre inscrite provenant de Ulu Balu (Soumatra méridional), maintenant au Musée de Djakarta, D. 154.



LE CYCLE DES DOUZE ANIMAUX DANS LA VIE DES CAMBODGIENS

par

Eveline PORÉE-MASPERO

On a beaucoup écrit sur le cycle des douze animaux et cependant on a négligé de traiter la question par le biais de l'ethnologie : or c'est en étudiant son emploi chez les différents peuples que l'on pourrait, me semble-t-il, trouver quelque solution aux problèmes qu'il présente. Je vais tenter de le montrer [1] en me basant sur les usages cambodgiens [2].

Malgré quelques divergences plus apparentes que réelles, le cycle des douze

---

(1) Je tiens à remercier ici Mme Péč Sāl, de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, sans qui je n'aurais jamais pu recueillir les éclaircissements nécessaires sur les points obscurs.

(2) Aucun ouvrage d'ensemble sur le cycle des douze animaux n'existe, à ma connaissance, en langue cambodgienne, les renseignements se trouvant épars dans les traités appartenant aux *àčàr* (maîtres de cérémonies). Ceux dont je fais état proviennent surtout de la documentation réunie par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge. Ce sont des textes écrits par des informateurs de toutes provenances — sur le mariage, les rites de la maison, notamment — et dont je donne le numéro de classement précédé par le sigle MCC. J'indique, pour chacun, la région où vit l'informateur, mais ne juge pas utile de donner des précisions sur celui-ci, les passages utilisés étant généralement copiés de traités.

J'ai fait, en outre, état de renseignements tirés de manuscrits qui m'avaient été prêtés pour copie. Le premier sera désigné par le nom de son propriétaire, l'*àčàr* Ień Ros, de Phnoṃ Péñ, qui le tenait de son père qui lui-même le tenait de son père. Le second (ms. A) m'a été prêté, par l'entremise d'un de ses amis, par un *àčàr* du Palais que diverses circonstances m'ont empêchée de connaître. Le troisième (ms. B) provient également d'un *àčàr* de Phnoṃ Péñ que les événements de 1945 ne m'ont pas non plus permis de rencontrer : il est composé en deux parties, l'une étant intitulée *Nont Thè Khôṃ*, la seconde, que j'ai surtout utilisée, ayant le titre de *Prohmočātē*.

A ces manuscrits, j'ai ajouté (sous la désignation de *sàtrà*), un ouvrage que m'a communiqué M. Billard. Imprimé à Phnoṃ Péñ en 1953 (édit. Tara), il est le premier d'une série de *hòrà sàstra* et a été compilé par deux collaborateurs dont seules sont données les initiales (Vo. Sa. et Sa. Da.) : il est nommé *Taṃrà Prohmočātē*. Malgré l'identité des titres de cet opuscule et de la seconde partie du ms, B, l'un et l'autre ouvrage ne se ressemblent pas : fait qu'il me paraît utile de souligner, car j'ai souvent constaté au Cambodge qu'un même titre était porté par des textes dont la seule ressemblance était de traiter à peu près le même sujet. On verra plus loin que Prommočāt ou Prohmocāt (= Brahmajāta) est considéré comme une divinité. Il existe au Siam des textes portant le nom de Brahmajāta, mais je ne sais rien sur eux.

animaux est le même dans tous les pays : rat, bœuf[1], tigre, lièvre[2], dragon[3], serpent, cheval, chèvre[4], singe, coq, chien, porc[5]. Une année donnée correspond à un même animal chez tous les peuples qui utilisent le cycle[6].

La correspondance n'est plus rigoureuse lorsqu'il s'agit du cycle sexagésimal, certains peuples ne le connaissant pas et le rang de l'animal n'étant pas le même partout[7]. M. Cœdès[8] a été amené à distinguer deux groupes pour les peuples indochinois employant la série animale : un groupe septentrional, uniquement de langue t'ăi, qui fait usage du cycle sexagésimal, la série duodénaire étant identifiée au cycle des douze animaux[9] au moins dès le XIVe siècle, mais il est introduit du Cambodge; un groupe méridional, où la décade est inconnue (Môn, Chams) ou d'importation tardive par l'entremise des T'ăi (Siam, Cambodge)[10].

L'incorporation de la série animale dans un cycle de soixante ans paraîtrait donc, eu égard aux faits indochinois, comme un phénomène secondaire. Aussi devrait-on considérer *par lui-même*, et non en liaison avec le cycle sexagésimal, le problème d'une série animale associée au déroulement du temps. Les douze animaux ont été employés pour marquer des heures (ou plutôt le double de nos

---

(1) Ou buffle, ce qui est le cas chez les Laotiens comme chez les Chams. Les Cambodgiens identifient le *čhlŭv* au bœuf (*kô*) mais, d'après l'étude linguistique faite par M. Cœdès, *L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge*, in *TP*, 1934, p. 239, le mot désigne le buffle dans les langues mươṅ auxquelles il a été emprunté.

(2) Les Viêtnamiens sont les seuls, je crois, à remplacer le lièvre par le chat. Cet animal semble remplacer le rat dans le cycle de Teukros, cf. Halévy, *Nouvelles considérations sur le cycle turc des animaux*, in *TP*, 1906, p. 276, 288, 291.

(3) Nāga (*nāk*) pour les Cambodgiens. On a discuté pourquoi, dans certains pays, le dragon a été « remplacé » par le crocodile. Chez les Chinois, le dragon est la transformation mythique du crocodile, cf. De Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui*, p. 362 et Aurousseau, *La première conquête chinoise des pays annamites*, in *BE*, XXIII, p. 250, note 3 de la précédente page; enfin, pour le Japon, De Visser, *The Dragon in China and Japan*, p. 139 et suiv. Chez les Cambodgiens, les mythes et l'iconographie montrent que l'animal assimilé au nāga indien était primitivement un crocodile, l'équation *nāk*-crocodile étant toujours sentie dans la conscience populaire. J'ai étudié la question dans mes ouvrages, non encore publiés, intitulés *Études sur les rites agraires des Cambodgiens* (que je désignerai par *RA*) et *Krŏṅ Pāli et rites de la maison* (*KP*). Cependant, le *nāk* du cycle est considéré comme un serpent.

(4) On traduit généralement le chinois *yang* par « mouton » mais, ainsi que le dit Chavannes, *Le cycle turc des douze animaux*, in *TP*, 1906, p. 55, n. 1, il s'agit, dans le cycle, d'une chèvre. Les images populaires données par Doré, *Recherches sur les superpositions en Chine*, t. II, nº 3, fig. 153, 154, 160, montrent une chèvre.

(5) Il convient de souligner, car la méconnaissance du fait mène parfois à des considérations erronées (voir Halévy, *op. cit.*, p. 291), que la traduction en français masque la valeur très générale des termes. Voici des exemples tirés du cambodgien, mais on en trouverait ailleurs. Cette langue a des termes particuliers pour désigner les animaux cycliques, qui sont assimilés à des termes précis du vocabulaire usuel et ceux-ci non seulement ne distinguent pas les genres mais désignent des catégories d'animaux plutôt qu'une espèce déterminée. *Kandɔ̄r* désigne diverses variétés de rats, de souris, *tonsày* signifie aussi bien lapin ou lapine que lièvre ou hase, *khlà* est employé pour toutes sortes de félins et même pour l'ours (*khlà khmŭṃ* = félin à miel).

(6) Sauf pour une courte période, en raison de dates de nouvel an différentes.

(7) Ainsi 1958 est l'année du chien zéro chez les Khmèrs, tandis que, dans le cycle sexagésimal chinois elle est l'année *wou siu*, où *wou* est le cinquième caractère de la série dénaire, *siu* étant considéré comme équivalent du chien.

(8) *Op. cit.*, p. 325.

(9) C'est le cas des Chinois qui ne combinent pas la série dénaire avec la série animale mais identifient cette dernière aux « douze branches ». Alors que le cycle sexagésimal est très ancien en Chine, les douze animaux n'y sont attestés que vers le Ier siècle de notre ère, cf. Chavannes, *op. cit.* Un seul texte, écrit au Ier siècle ap. J.-C., donnerait indice d'un usage plus ancien (*ibid.*, p. 83-84), mais il est relatif aux royaumes « barbares » de la Chine méridionale.

(10) Les différences entre cycles chinois et cambodgien ou siamois prouvent, selon M. Cœdès, *op. cit.*, p. 315, que l'emprunt aux Chinois « si emprunt il y eut, ne fut pas direct et immédiat ».

heures), des jours, des mois, des années, et ont dû probablement désigner à l'origine des mois [1]. Il faudrait également considérer tous les cas connus où une série animale (et seulement animale) est employée pour marquer le temps. Ainsi, Javanais, Cambodgiens, Laotiens et Birmans connaissent un cycle de sept animaux [2].

Ces remarques préliminaires montrent que le fait essentiel est l'existence de séries zoaires associées au déroulement du temps, et non tel mode de calcul. La raison profonde de cette association ne peut être découverte que si l'on étudie en quelle mesure elle caractérise un complexe de civilisation, ce dont je pense fournir un bon exemple avec les coutumes cambodgiennes.

La légende veut que, après la formation de notre terre, un ascète descendit créer un homme et une femme et leur permit de compter le temps grâce aux douze années à noms d'animaux [3]. On voit à quel point le cycle paraît important aux Cambodgiens, puisqu'ils le disent institué dès le début de l'humanité par le créateur de celle-ci. Une seconde légende considère le cycle comme d'origine divine. Práḥ Eysór (= Īçvara = Çiva) ayant pensé que les hommes devaient être à même de compter le temps, convoqua tous les animaux pour tirer au sort ceux dont les noms désigneraient les années. Le Roi des Éléphants était près d'arriver au lieu de convocation quand un petit rat, qui vivait dans un arbre, lui demanda où il se rendait. L'éléphant l'ayant dit, le rat demanda permission de monter sur son oreille, ce qui fut accordé. Lorsque l'éléphant parut devant

---

(1) On verra ci-dessous, p. 315 et p. 328, VII, des cas où il semble bien que les Cambodgiens aient d'abord employé le cycle zoaire pour des mois, ceci à une époque où le nouvel an tombait en novembre-décembre et non, comme de nos jours, en mars-avril.

Sur les douze animaux représentant des mois, cf. L. de Saussure, *Les origines de l'astronomie chinoise*, in *TP*, 1910, p. 458, qui écrit : «... la série duodénaire a dû néanmoins prendre naissance en vue d'une application particulière; et comme la division de l'horizon et du nychtémère ne répond pas à un besoin primitif, c'est à la division de l'année en douze mois qu'il convient d'attribuer son origine». Franz Boll, *Der Ostasiatische Tierzyklus im Hellenismus*, in *TP*, 1912, 699 et suiv., voit dans la série zoaire gréco-égyptienne un emprunt aux 28 *sieou* chinois. Il suffit de considérer les dessins (tardifs) reproduits par Chavannes, dont il fait état, avec la liste traditionnelle des *sieou* (cf. Couvreur, Dictionnaire), ou une boussole de géomancie habituelle (telle celle donnée par Doré, *op. cit.*, fig. 165) pour se rendre compte du caractère exceptionnel de la figuration des *sieou* par des animaux.

(2) Le cycle javanais comprend : crevette, chèvre, mille-pattes, ver, poisson, scorpion, buffle, cf. Raffles, *History of Java*, 2e éd., I, p. 534; Crawfurd, *History of the Indian Archipelago*, Edinburg, 1820, p. 302. D'après Raffles, p. 533, chaque année prend son nom du jour de la semaine par lequel elle commence : crevette pour le vendredi, chèvre pour le samedi... Chez les Cambodgiens, la déesse gardienne de l'année varie suivant le jour du début, chacune des sept déesses étant montée sur un animal. En commençant, à la cambodgienne, par le dimanche, on a la série garuḍa, tigre, cheval, âne, éléphant, buffle, paon. La légende qu'ils donnent à ce sujet, selon quoi chaque déesse à son tour porte la tête de leur père Kabĕl Mohà Prohm (cf. *Cérémonies des douze mois*, éd. Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, Phnoṃ Pêñ, 1949, p. 21-22) est contée par les Laotiens (cf. Reginald Le May, *An Asian Arcady*, p. 162) pour expliquer le cycle des douze années animales. Les Laotiens assimilent les sept jours de la semaine à une série cheval, bœuf, lion, tigre, buffle, cerf, éléphant, cf. P. Bitard, *A propos d'une canne horoscopique*, B. Soc. Et. Indoch., 1957, nº 4, p. 379 et *infra*, p. 322, n. 8. Les Birmans, pour leur horoscopes, associent à la semaine : *kalohn* (?), tigre, lion, éléphant, rat, tragule (? je ne pense pas que l'auteur en parlant de «guinea pig» ait en vue le cochon d'Inde) et nāga.

(3) MCC 40.008 (srŏk Prei Čhor, Kŏṃpoṅ Čàm) selon quoi furent instituées pour le couple les lois du mariage, avec la répartition de la semaine en jours de chance et de malchance, des mois permis ou défendus, puis furent établis les rapports entre les douze années animales et les trois «races» (cf. *infra*, p. 315); ms. B qui raconte l'institution du cycle des douze animaux, puis dit que le couple donna naissance à sept enfants, Soleil, Lune, etc., suivis d'une fille et un garçon dont l'humanité est issue : cette version m'a été contée par ailleurs et je l'ai étudiée avec les diverses légendes sur la création du monde, in *KP*.

Práḥ Eysór, le dieu voulut savoir qui était arrivé le premier. Au moment où le pachyderme allait répondre, le rat sauta au sol et, se plaçant dans un van, joignit les mains et dit : « C'est moi qui suis le premier ». Furieux, l'éléphant ne voulut pas être compris parmi les animaux tirés au sort [1].

Plus encore que les légendes, la complexité du système basé sur les douze animaux montre leur importance [2]. La vie entière du Khmèr dépend de l'animal régissant l'année de sa naissance et, suivant le trimestre où il naît, la variété particulière de celui-ci détermine caractère et destinée [3].

Les Cambodgiens, comme les Chinois, associent les douze animaux à des éléments (*thāt* = skr. *dhātu*) : au rat correspond l'eau pour les uns comme pour les autres, et ainsi de suite; mais les Khmèrs compliquent en distinguant l'eau de flux et de reflux, le bois mou et le bois dur, etc.; parfois même (man. B, *sàtrà*), ils distinguent par trimestres les variétés d'éléments [4]. Dans un pays comme dans l'autre, les éléments propres aux époux doivent s'accorder, mais il ne semble pas que les règles soient les mêmes.

En outre, les Khmèrs attribuent à chaque animal un *tonsà*, qui est à la fois chiffre et jour de la semaine, dont découlent, suivant une énumération invariable, les jours de chance et de malchance [5] qu'on observe en toutes sortes d'occasions : ainsi bien des paysans choisissent, pour commencer à moissonner, l'un des jours fastes propres à leur année de naissance [6]. Les *tonsà* servent à des calculs dont voici un exemple parmi les plus simples : le marié étant né un dimanche (= 1) du mois de *pissàkk* (= 6) de l'année du nâga (= 5), le total de ces nombres est 12; on énumère les jours de la semaine en comptant jusqu'à 12 et l'on arrive à jeudi,

---

[1] MCC 96.002 (srŏk Čăṃ Khsan, Kŏṃpoṅ Thoṃ). Selon une légende chinoise, le bœuf étant vexé de ne pas avoir la première place à quoi lui donnait droit sa taille, il y eut une violente dispute. Le rat proposa une promenade devant les hommes qui sauraient bien désigner le plus important. Les deux animaux parcoururent la rue du village. Les gens, ayant vu journellement le bœuf, s'étonnaient de son compagnon et disaient : « Voyez-là ce gros rat ! ». Le bœuf dut laisser la première place au rat qui battit en joute tous les animaux qui contestaient sa préséance, car il grimpa sur les cornes du bœuf et s'écria : « Qui peut être plus haut ? ». Cf. Frick et Eichinger, *Tiere im Volksleben*, in *Folklore Studies*, suppl. nº 1, *Ethnographische Beiträge aus der Ch'inghai Provinz* (*China*), p. 127.

[2] Pour ne pas allonger outre mesure mon texte, j'ai résumé les données essentielles, et les divergences qui m'ont paru les plus dignes d'être notées, dans des tableaux qu'on trouvera en fin d'article.

[3] Voir tableau VIII. Les divergences les plus graves entre les textes (MCC 39.005, ms. B, *sàtrà*) sont dues à des hésitations quant à l'ordre d'énoncé, qui se retrouvent dans beaucoup de traités rituels (voir *KP*). L'ordre d'énoncé le plus ancien, certainement, remonte à une époque où le mois de *mŏksĕr*, encore aujourd'hui désigné comme « 1er mois », commençait l'année : *čèt* (5e mois) et *pissàkh* (6e mois), où tombe actuellement le début de l'année luni-solaire, ont la deuxième et la troisième place dans le second trimestre. Un autre énoncé commence par ce second trimestre (*phalkūn, čèt, pissàkh* = 4e, 5e, 6e mois); enfin le dernier mode, sans doute le plus récent, consiste à commencer toute l'énumération par *čèt, pissàkh, čès* (5e, 6e, 7e mois). D'où un décalage que l'on retrouve entre les textes, parfois même à l'intérieur d'un même ouvrage. Ainsi MCC 39.005 (Phnoṃ Péñ), commence l'énumération par *phalkūn* lorsqu'il s'agit du rat, *čèt* pour les autres animaux : de sorte que, pour le rat, *phalkūn* et *čèt* se trouvent dans le premier trimestre cité, alors que dans la suite *čèt* est dans le premier trimestre, *phalkūn* dans le dernier. Grâce à ce décalage, MCC 39.005 et ms. B donnent le rat de l'espèce *baṅkaṅ* l'un pour le début de l'année, l'autre pour la fin.

[4] Voir tableaux III et VIII. Pour les Tibétains, chaque élément est mâle ou femelle et l'ensemble donne la série dénaire du cycle sexagésimal, cf. Goré, *Notes sur les Marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan*, in *BE*, XXIII, p. 383.

[5] Voir tableau X. Le manuscrit A inverse les deux derniers termes.

[6] On attribue également à l'animal un « reste » (cf. MCC 39.005 et ms. Ieṅ Ros) dont je ne connais ni la signification ni l'utilisation.

qui est un bon jour pour que le marié entre chez la mariée pour la cérémonie nuptiale [1]. Les traités indiquant pour chaque jour de la semaine la direction d'où vient le « souffle de vie » et celui-ci venant de l'Est le jeudi, le marié devra se tenir face à l'Est avant de se mettre en marche vers la maison de l'épousée, ce qu'il fera au moment propice (*pélā*) conforme à la « race » à laquelle il appartient.

En effet, les animaux cycliques sont répartis entre trois races (*pŏṅ*), celles des dieux (*tévodà*), des humains (*monūs*), des *yăk* [2]. Il est curieux de constater que l'énumération est, à ce sujet, faite par la plupart des informateurs en commençant non par l'année du rat mais par celle du cheval, tous deux étant cependant associés à la race divine, ce qui me paraît être l'indice d'une ancienne concordance des *pŏṅ* avec les mois plutôt qu'avec les années [3]. Les « races » des époux doivent s'accorder [4]. L'union entre humain et *yăk* est mauvaise, car c'est le cas de Nāṅ Kaṅrĕi et Práḥ Pŭthisĕn : la *yakkhīni* fut abandonnée par son amant humain et mourut de désespoir [5]. L'union entre races humaine et divine comporte des épreuves mais est finalement très heureuse, comme le fut le mariage de Nāṅ Monòrā et Práḥ Sŏthŏn [6]. Quant à l'union entre personnes de même « race », elle n'a pas d'histoire.

Chacune des trois « races » a son *pélā*, moment propice [7], dont on doit tenir

---

(1) MCC 39.003 (Kŏṃpoṅ Čhnàṅ). Il peut arriver que le jour ainsi déterminé soit en désaccord avec la série propre au *tonsà*. Pour un homme né en *mīksĕr* (= 1) le dimanche (= 1) dans l'année du rat (= 1) on obtiendrait, avec un total 3, le mardi qui, pour l'année du rat est « jour de ruine ».

En Chine, le mois du mariage est fixé d'après l'animal de naissance de la jeune fille, cf. Doré, *op. cit.*, t. I, n° 1, p. 32.

(2) Géants qui se nourrissent de chair humaine, peuvent se déplacer dans les airs et sont capables de prendre forme humaine.

(3) D'après Faraut, *Astronomie cambodgienne*, p. 16-17, l'année commence par le *rāsĕi* du bélier = zéro = porc. Si l'on dresse sur cette base un tableau d'équivalences des mois lunaires et animaux, on trouve que le cheval correspond à peu près à *măksĕr* (1er mois). Cela n'explique pas cependant l'ordre curieux des énumérations les plus fréquentes pour les *yăk* (1re colonne du tableau II), confirmé par les versions aberrantes (6e, 7e et 8e colonnes), ni celui des humains, où l'hésitation entre les deux points de départ apparaît plus visiblement.

(4) Les Laotiens répartissent les animaux cycliques en trois races; mais ce sont les races des *pères* des jeunes gens qui doivent s'accorder, cf. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, in *BE*, XVII (5), p. 137. Chez les Agamudaiyan, caste de cultivateurs du pays tamoul (Thurston, *Castes and Tribes of Southern India*, I, p. 10 et suiv.), les individus, suivant l'astérisme de leur naissance, sont répartis en *gaṇam* (classe, tribu) des dieux, des humains et des *rakṣasas*. Les deux époux doivent appartenir au même *gaṇam* ou, sinon, être des classes humaine et divine. Les astérismes sont également associés à des animaux qui, pour les époux, ne doivent pas être en inimitié. Thurston cite comme couples ennemis : éléphant et homme, cheval et vache, chien et singe, chat et souris, mais ne donne pas de liste complète. Enfin, il y a concordance entre les astérismes et des plantes qui sont « laiteuses » ou « sèches » : il faut que la plante de l'homme soit « sèche », celle de la femme « laiteuse », ou sinon que les époux soient tous deux des plantes « laiteuses ». Je ne connais qu'un document khmèr associant des plantes aux douze animaux et j'en ignore les applications rituelles; elles ne sont pas les mêmes que celles énumérées par Thurston (voir tableau VII).

(5) La légende est célèbre au Cambodge, où le corps de l'ogresse est devenu le Phnoṃ Nāṅ Kaṅrĕi. Une version laotienne fait venir les amants du Cambodge mais donne une montagne proche de Luang Prabang comme le cadavre de la *yakkhīni*. L'histoire est également connue en Birmanie, où elle paraît expliquer des accident topographiques locaux. Elle ne comporte pas de localisations au Nord Viêt-nam. Pour les détails, cf. *RA*.

(6) MCC 39.005 (Phnoṃ Péñ) et 39.008 (Kŏṃpoṅ Čàm). Il s'agit d'une version de la légende de Sudhana et Manoharā, cf. *RA*.

(7) Le man. A. nomme respectivement ces *pélā : sàb akas, péñ voṅ, čaṅčáy;* MCC 37.019 (srŏk Prei Krabàs, Tà Kèv) donne les noms de : *sap aksar, ās kàl, péñ vŏṅ.*

compte, pour la jeune fille à l'issue du laquage des dents [1], pour l'homme lors de l'entrée dans la maison de sa fiancée où doivent s'accomplir les principaux rites nuptiaux [2].

De plus, chaque animal a pour « siège », *tinãṅ*, un personnage du Rāmāyaṇa : il faut évidemment que, pour un mariage, il n'y ait pas hostilité comme c'est le cas entre Rāvaṇa et Sītā. Les listes de ces *tinãṅ* montrent quelques divergences [3] qui sont plus importantes lorsqu'ils sont considérés par eux-mêmes afin d'en tirer des pronostics et connaître, en cas de maladie, les offrandes à faire et la direction où les porter [4]. On distingue alors l'enfance, l'adolescence, l'âge moyen et la vieillesse de chaque personnage, ces périodes correspondant aux quatre trimestres. Les *tinãṅ* sont également considérés, en rapport avec les directions de l'espace qui leur sont associées, lorsqu'il s'agit de choisir l'emplacement de la maison sur le terrain.

L'animal de naissance permet de connaître les agents démoniaques d'une maladie infantile nommée *skãn* [5]. Sauf la « roue du char » [6] et la Mère Originelle [7] ces agents sont des animaux : chouette, chien, *rāčsĕi* (lion mythique), crocodile, tigre, chat-huant [8]. Amulettes, médicaments, offrandes, varient suivant l'agent.

Les Khmèrs associent encore aux animaux cycliques des textes sacrés [9] qui, de préférence, sont récités aux années correspondantes ou, pour les cérémonies privées, suivant la date de naissance.

---

(1) Fait en principe lors de la cérémonie de « sortie de l'ombre » qui mettait fin à la période de retraite observée par l'adolescente à ses premières règles. La coutume tombant en désuétude, le laquage des dents peut être accompli durant la nuit qui précède les rites essentiels du mariage et, le matin, elle salue le soleil quand vient son *pélā*.

(2) Voir *Cérémonies privées des Cambodgiens*, édit. par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge, Phnoṃ Pén̄ 1958.

(3) Voir tableau IV.

(4) Dans les différents textes que j'ai employés, les noms sanskrits prennent des formes souvent très fantaisistes. Voici les noms relevés : Vibhīṣaṇa : Pi(y)phék(kh). — Rāma : Rām, Rìem. — Khara : Kha(r). — Lakṣmaṇa : Lokh, Lâk(kh). — Sītā : Sètà(r), Settà, Sedà (*tà* marqué du *saṃlâb*), Sètà (*dà* marqué du *saṃlâb*), Sēdà. — Hanumant : Hanomàn, Hônomān, Hònomān, Hòlomān, Hòlomàn. — Jaṭāyus : Čotàyūḥ, Čūtàyūḥ, Čūdàyūḥ, Čutàyūḥ, Čudàyūḥ (*ta* marqué du *saṃlâb*), Čēdàyūḥ. — Dundubhi : Tu(r)phi(y). On trouve également les noms : Sòbanūkkhà, Paṇakkha, Nūkkhà, Ṇakkàr, qui sont possiblement des formes du sanskrit Çūrpanakā, mais dont certains peuvent désigner le *yakṣa* Puṇṇaka : étant incapable de faire la distinction j'ai partout écrit Çūrpanakā (tableau V, col. 6). Par contre, il n'y a aucune difficulté pour Kūṃmphukà = Kumbhakarma.

(5) Aymonier explique ainsi le mot : « nom d'une maladie qui souvent emporte les enfants en un clin d'œil ». Guesdon le traduit par : « croup, diphtérie, angine (muguet des enfants) ». A vrai dire, je crois que le mot est employé pour diverses maladies infantiles dues à des agents surnaturels. C'est ce qui ressort du dictionnaire cambodgien *Vočanānūkram Khmèr* qui commence par donner les explications du sanskrit *skanda* (destruction — fils de Çiva) puis donne les sens proprement khmèrs : nom d'un groupe de démons (*bĕisàč*) qui engendrent des maladies, produisent la guerre et suscitent les voleurs; maladie(s) engendrée(s) par ces démons; puis ajoute que les Khmèrs appellent *skãn* une (ou des) maladie(s) infantile(s). Néanmoins il donne quelque précision sur l'aspect de la maladie : visage très altéré, poitrine oppressée, contractions des bras et des jambes.

(6) *Kaṅ rotéḥ* ou *sdeč skãn* (roi des *skãn*) *kaṅ rotéḥ*.

(7) *Mdày d*ɔ*m*. Les avis sont partagés sur celle-ci : les uns semblent croire que c'est la mère de toute l'humanité, les autres considèrent que c'est l'esprit d'une femme qui, dans une vie antérieure, fut mère du bébé. Quoi qu'il en soit, elle désire l'avoir à elle, ce qui le ferait mourir si elle y parvenait.

(8) MCC 51.019 (srŏk Lvā Êm, Kandàl), 51.022 (srŏk Kòṃpoṅ Svày, Kòṃpoṅ Thoṃ). Voir tableau I.

(9) Les documents ne s'accordent pas. Voici les différentes listes, dans l'ordre d'énumération des années :

54.025 et 90.040 (d'un même informateur) : Práḥ Kàsāb (= Kassapa-sutta); Práḥ Mohà Mŏkkolān (= Mahamoggallāna); Čivitān (= Jīvitadāna); Práḥ Mohà Čɔ̄n (= Cunda); Práḥ Mohà

Suivant l'animal de naissance, les divinités des planètes résident en telle ou telle partie du corps de l'homme, ce qui détermine son caractère. Chez un individu né en l'année du rat, *tonsà* 1, Soleil est dans sa bouche, Lune dans son membre supérieur droit, Mars dans son cœur, Mercure dans son membre supérieur gauche, Jupiter dans son membre inférieur droit, Vénus dans son sexe, Saturne dans son membre inférieur gauche. Pour un individu né en l'année du bœuf, *tonsà* 2, Lune est dans sa bouche, Mars dans son membre supérieur droit, et ainsi de suite. Le manuscrit B indique, en outre, d'après l'année de naissance, en quelle partie du corps de Prommočăt/Prohmočăt se trouve l'individu [1]. On en déduit, semble-t-il, l'avenir [2].

Métrĕiy (= Maitreya); Práḥ Thommočăkkh (= Dhammacakka); Práḥ Mohà Sómaiy (= Samaya); Práḥ Mohà Ĕisĕikili (= Isigili); Vipŭ·sa Čĕtòhaṃ (= Vipassissa yatohaṃ); Atthar̆ein (= Attharīn); Baččavékkhàṇatĕ (= Paccavekkhaṇādi); Práḥ Mohà Kīrimānŏnt (= Girimānanda).

Man. d'un *ăčăr* de Phnoṃ Pĕñ, dont je n'ai pas fait état par ailleurs : comme précédemment jusqu'à l'année du cheval comprise, puis : Thŭččokk; Vibăss; Ačča Yothà Baram; Kirimānŏnt.

53.012 : Kassaba; Mòkkolăn; Čivītăn; Vībassĕi; Mohà Métrĕi; Thommočăkk Mohà Samŏy; Ĕisĕikilī; Thoččokkosótr (= Dhajagga-s.); Ādàroṇabarītt (= Āṭānāṭiyaparitta); nom manquant pour le chien; Aččoḥ (= Ajja).

Man. A : Čivităn; Mohà Métrĕi; Čăn barīkkh barītŏṃ (= Candraparikkaparitta); Métà rŭ· Mohà Kàbbakòr (= Kappako); Rébsĕi Àbŏs (premier mot inidentifiable, le second représentant *Appasannehi nāthassa*, premiers mots de l'Āṭānāṭiyappakāsana, l'explication de l'Āṭānāṭiyaparitta qui débute par : *Vipassissa namatthu*); Mhà Sómai; Ĕisĕikili; Tommočak; Kàsapp Mokolăn; Yotòhaṃ Pŏčč (= *Yatohaṃ bhagini...*, début de la partie initiale en prose de l'Aṅgulimālaparitta, et : *Bhojjhango...*, qui commence la partie en vers); Sakŭ·r Ĕvomèv (= Sagge... evamme sutam); Aččoḥ; Kirimānont.

Je dois les restitutions en pāli et identifications de textes à M. George Cœdès, et à M. Bun Por de l'Institut Bouddhique du Cambodge, à qui vont tous mes remerciements. M. Bun Por m'a donné en outre les explications suivantes : Les textes portant les noms de Kassapa, de Moggallāna et de Girimānanda auraient été dits par le Buddha lorsque chacun de ces personnages était malade. Le nom de Cunda est donné à la récitation que fit celui-ci, le Buddha étant malade, des sept articles de la Loi. Les textes portant le nom de Vipassi sont des salutations aux sept Buddha, en commençant par lui; il en est de même pour l'Āṭānāṭiyaparitta/Appasannehi... Le Dhammacakkasutta est le sermon de Bénarès. Dans le Mahasamaya-s., le Buddha énumère à l'intention des Cinq Disciples le nom des dieux, vivant dans les 10.000 éléments entourant le monde, qui étaient venus l'honorer. L'Isigili-s. porte le nom d'une montagne où s'était installé le Buddha : celui-ci récita pour ses disciples les noms des montagnes où résidaient des Pacceka Buddha. Le Dhajagga-s. est un récit, fait par le Buddha, de la guerre entre deva et asura. Le Paccavekkhana... est récité par les bonzes au moment d'utiliser les quatre sortes de dons offerts par les fidèles. Le Sagge... est dit par les moines avant la récitation des *sutta* pour inviter les dieux à venir écouter les paroles sacrées. Le Candraparitta est prononcé par la lune au moment où Rāhu veut la saisir. Le Yatohaṃ..., récité par le disciple Aṅgulimāla, permit à une femme en difficulté d'accoucher.

(1) Je n'ai pu savoir ce que serait cette déité. Je soupçonne qu'on a pris pour un nom l'expression « né de Brahma » (brahmajāta = prohmočăt) et qu'il y a ici réminiscence de la légende indienne selon quoi les diverses castes sont issues du corps de Brahma. Le manuscrit — cela se répète pour chaque année en deux listes différentes — emploie une formule qui montre sans doute possible que Prommočăt est considéré comme un nom propre.

(2) On retrouve chez les Chams des conceptions analogues, cf. Durand, *Notes sur les Chams. VII. Le Livre d'Anouchirvân*, in *BE*, VII, p. 333. Distinguant pour chaque animal une année « pleine » et « défective », ils y associent lettre, planète et partie du corps : « L'année pleine du Rat a pour lettre *a*, pour siège l'oreille gauche, pour premier jour de la lune croissante 'çukra', Vénus = vendredi, dont le siège est au front... ». Mais l'on ne retrouve pas la claire ordonnance de la tradition khmère. Les correspondances étant *a* et l'oreille gauche, *d* et l'oreille droite pour les deux genres d'années du rat, cette liste n'indique plus ensuite le siège de l'année mais seulement les correspondances entre planètes et parties du corps; elles recommencent au bout de quatre ans, s'établissant ainsi pour la première série : Rat, Vénus = front et Lune = œil; Bœuf, Mars = sourcil et Saturne = oreille; Tigre, Soleil = bouche et Mercure = nez; Lièvre, Jupiter = foie et Soleil = bouche.

Enfin, pour clore cette longue série de correspondances, je citerai un texte où chacune des années est donnée comme l'enfant d'une déité [1].

Les traités où il est question du cycle zoaire et de ses correspondances ne présentent jamais une image d'ensemble. Ce sont, parfois, des indications très simplifiées, plus souvent des énumérations où les formules sont répétées à satiété, ce qui permet de contrôler des textes difficiles à lire, aux graphies très fantaisistes. Les applications pratiques du système ne sont pour ainsi dire pas données [2]. Je ne crois pas inutile de montrer ici comment les textes se présentent.

Voici le début du *Prohmočātè*, man. B :

« Succès! Ceci est pour parler des mélanges sur Prommočāt pour savoir la vérité sur les sentiments de tous. Quiconque naît en l'année du rat est à la tête de Prommočāt. Les présages disent qu'il aura de nombreux biens. Durant son enfance, il se nourrira difficilement, les présages disent qu'il sera au-dessus des aînés et cadets de sa génération, (qu'il aura) des sentiments moyens, ce n'est pas bon, ce n'est pas mauvais. Un *tévodà* vient du Nord, vient naître. A l'âge de 10 ans il sera malade une première fois, il risquera de mourir aux âges de 20-22-30-37 (ans), (ce sera) mauvais (à l'âge) mûr, (on aura) des chagrins, on devra craindre la mort (encore) une fois, si l'on dépasse ce (moment) on atteindra 60 (ans). A 70, 80 (ans ce sera) mauvais (encore) une fois, jusqu'à 81-94 (ans où l'on) mourra en vérité. Si l'on naît aux mois de *čés, asàtt, sràp, photrobôt, asǒc, kàtěik,* tous ces six mois sont moyens. (Si l'on) naît aux mois de *māksěir, bǒs, māk thoṃ, phalkŭn, čet, piysàk,* tous ces six sont glorieux. Si l'on naît un dimanche, lundi, mardi, tous ces trois jours sont bons, on s'amusera avec les femmes, si l'on est femme, on aura de nombreux amants, si l'on cherche des biens, on ne pourra les garder. Si l'on naît un mercredi, jeudi, vendredi, on aura des biens. (Si l'on) naît entre le matin à l'aurore et midi, il est dit qu'on aura de nombreux (frères et sœurs) aînés et cadets, on aura des biens. (Si l'on) naît entre midi et le soir, on aura de nombreux chagrins. (Si l'on) naît entre le soir et la nuit profonde on demeurera dans le bonheur et la santé. »

Le texte continue ainsi pour tous les animaux, puis recommence :

« Succès! Ceci est pour examiner Prommočāt, (qu'on soit) femme ou homme. Si l'on naît en l'année du rat, on se trouve dans la tête de Prommočāt. La vie sera de 21/46, 35/7. Le Soleil se trouve dans la bouche, c'est la race divine. Si l'on est femme, on aura de nombreuses infirmités, un mari au cœur très sec. Élément eau de la bouche du tigre. On dit que (c'est) le moment (où) Práḥ Ktěi Kómàr, (son) père a employé le conducteur du char royal pour l'emmener être enterré dans la forêt [3]. Craindre qu'on ait des maladies sans répit. L'origine se trouve dans le cocotier qui a l'éclat de gemmes entassées en cette année du rat. Attention à 10, 12,

---

(1) MCC 39.005 (cf. tableau I) qui ne donne aucune application pratique. Voici les noms khmèrs : Práḥ Thorni (= Dharaṇi, la Terre), Práḥ Prohm (= Brahma), Mohà Prohm (= Grand Brahmane), Práḥ Čānt (= Lune), Nāk Rāč (= Nāga-Roi), Práḥ Atit (= Soleil), Práḥ Pāy (= Vent), Práḥ Kāl (= le Temps), Čhattônt (= nom d'un éléphant aux défenses de six couleurs), Sdeč Khmôč (= Roi des Morts), Sdeč Daṃrěi (= Roi des Éléphants), Práḥ Phum (= le Sol). Le manuscrit porte Nāk Tônt, mais ce serait dû à une faute de lecture. Les Khmèrs ont une légende astronomique relative à un Grand Brahmane nommé Kabĕl (= Kapila), cf. *supra*, p. 313, n. 1 et *infra*, p. 323, n. 1.

(2) Je les tiens surtout des MCC dont les explications restent vagues.

(3) Voir *infra*, p. 327, VII.

13, 15, 17, 40, 52, 66, 72, 87 (ans)[1]. Né en l'année du rat, aux mois de *čet, piysàk, čés,* rat au ventre blanc. On dit qu'on aura de l'intelligence, un caractère souple et l'on aura des éléphants, chevaux, esclaves, compagnons. (Si) l'on cherche quoi que ce soit, on l'aura, on aura des biens nombreux...[2] rat divin (qui) a obtenu une gemme; élément eau de mare à quoi les hommes ont recours. Faire les travaux des champs, commercer, ce n'est que bon. (Si l'on fait) de l'administration, on sera mandarin important, (pour) parler on aura des mots sages et justes. En l'année du rat, aux mois d'*àsàt, sràp, photrabŏt,* rat musqué[3], très mauvais, et cette personne là, (ses) sentiments (seront) peu souples. Si l'on est enfant de mandarin, on tombera et sera une personne misérable. Faire de l'administration, du commerce, c'est moyen. Les œuvres méritoires, quant à les entreprendre comme tout le monde, on n'y parviendra pas, le rat détruit beaucoup, l'élément eau tombe, c'est difficile. En l'année du rat, (si l'on) naît aux mois de *bŏs, māk, phalkŭn,* rat *bańkań,* mauvais et bon se compensent. (Si l'on) fait de l'administration, c'est sans résultat, si l'on fait les travaux des champs, on aura suffisamment à manger. Comme tout le monde on désirera beaucoup connaître ce qui est méritoire. Si l'on demeure au pays, ce n'est pas bon, si l'on va commercer ailleurs, c'est bon. En l'année du rat, né un dimanche, lundi, mardi, on s'amusera beaucoup avec les femmes, si l'on cherche des biens pour les garder, on ne les conservera pas. En l'année du rat, né le samedi (on aura) de nombreuses maladies, (si l'on) quitte le lieu, elles cesseront. Naître entre le matin et midi est bon. »

Puis le texte, ayant ainsi traité de tous les animaux du cycle, reprend encore la série. Après avoir indiqué la race (en spécifiant le sexe) et l'élément propres à quiconque naît en telle année, ce texte donne pour les différents mois, groupés par paires, des indications mystérieuses car rien ne permet de savoir à quoi elles se rapportent[4].

Le manuscrit Ień Ros, qui contient beaucoup de renseignements sans rapport avec le cycle zoaire, fournit en plusieurs endroits des indications sur celui-ci. C'est d'abord une simple liste des années avec les éléments correspondants, puis l'énumération des cas possibles d'union entre éléments : « Feu avec terre, concorde, amour, c'est frais, magnifique... », etc. Vient ensuite la liste des animaux et leurs « restes » sans explication aucune. Elle est suivie du dessin dit *saṃpŏń nāk,* dont je parlerai dans quelques instants, et ses commentaires. Il faut ensuite sauter plusieurs pages pour arriver à des renseignements sur les *tināń,* dont les rapports avec le cycle ne sont point précisés. En voici le début :

« Succès! Si le *tināń* réside en Piyphék enfant, il a pu être *ŏbarāč*[5], il est maître de sa personne. Si on tombe malade, il y a une pierre qui perfore. Si ce n'est cela...[6] dans la maison, celui-là en personne fait du mal. Si ce n'est cela, c'est par le fantôme de son propre père. Il faut façonner 3 humains (fabriquer un) *pê* à

(1) Noter que les chiffres ne correspondent ni à ceux précédemment donnés dans le même passage, ni à ceux du passage cité en premier.

(2) L'énumération des mois est ici oubliée. Le reste du texte montre que ce seraient *asŏč, kàtĕik, māksĕir,* qui ne sont pourtant pas à leur place ici.

(3) *Kandŏr lméḥ.*

(4) Voir tableau IX. Il se peut, le texte étant inachevé, que des précisions aient dû le suivre, mais j'en doute. La seule hypothèse qui me vienne à l'esprit est qu'il s'agirait d'images servant à dresser un horoscope.

(5) Vice-roi, du skr. *uparāja.*

(6) Ici, le texte est abîmé.

3 tours [1], 4 *kantòṅ* [2], l'image d'un homme, les offrir en les portant au Nord-Est. Le 3e jour, on guérira. »

Il en est ainsi pour les quatre périodes de l'existence de chacun des *tinãṅ*. Pour un même *tinãṅ*, la direction où porter les offrandes est constante; quant à la formule « le 3e jour on guérira », elle ne varie jamais. Tous les personnages ayant été passés en revue, le texte recommence ainsi :

« Si le *tinãṅ* réside en Piyphékh il faut éviter (comme) aliments le foie, le poumon, de toutes les bêtes. Si le destin [3] réside en Práḥ Rām... (etc.). »

Dans le manuscrit A, les renseignements sont dispersés. Presqu'au début de l'ouvrage, on trouve une sorte de tableau où les années sont réunies par paires ayant un *tinãṅ* commun, sauf l'année du serpent qui est seule à avoir pour « siège » Hanumant. A ces paires sont réunis en accolade les noms des jours et les termes d'origine sanskrite (victoire, bonheur, etc.) qui indiquent s'ils sont fastes ou néfastes. Le tableau est incomplet car manquent les couples rat-chèvre avec Vibhīṣaṇa et bœuf-singe avec Rāma, ainsi que l'année du cheval avec Rāvaṇa. Il faut ensuite chercher au milieu du manuscrit de nouvelles indications. On voit un dessin magique [4] et, à sa gauche, une colonne où des chiffres encadrent le nom d'un *tinãṅ* ou d'une planète [5] tandis qu'à sa droite se trouve une colonne où chaque ligne est formée d'un chiffre écrit quatre fois [6]. Aucune explication n'est donnée de cet ensemble qui, sans doute, est destiné à quelque pratique divinatoire. Le suit un court passage sur les temps fastes et néfastes que je n'ai pu comprendre et qui paraît incomplet car il n'y est question que de Vibhīṣaṇa et Rāma lorsqu'ils jouissent de la royauté, de Sītā quand elle est enlevée par Rāvaṇa; le nom de Rāhu y apparaît. Suit encore un tableau où l'on voit à gauche une colonne dont chaque ligne est formée de chiffres et d'un nom de *tinãṅ* [7], à droite une colonne faite sur le même principe que la précédente, mais dans un ordre différent [8]. En haut et à droite de la première colonne on lit : « ici les *tinãṅ* pour l'énumération des hommes depuis Rāvaṇa vers Sītā »; en bas et à gauche de la seconde,

---

(1) Les *pé* sont de petits plateaux sacrificiels faits en lanière de tronc de bananier maintenue par des baguettes de bambou; la lanière est arrangée de façon à revenir sur elle-même en un nombre rituel de tours. Cf. mes *Notes sur les particularités du culte chez les Cambodgiens*, in *BE*, XLIV, 630 et suiv.

(2) Réceptacle en feuille de bananier : on y met de la nourriture, des chiques de bétel, des cigarettes.

(3) À partir de Rāma, le mot *tinãṅ* est remplacé par *kròḥ* (skr. *graha*) qui a le sens de « destin ».

(4) Deux carrés dont les angles de l'un coupent les côtés de l'autre : les triangles extérieurs ainsi formés portent chacun un chiffre. Au centre, une rosace formée par deux cercles de pétales autour d'un carré central portant une étoile à quatre branches qui pointe vers les angles; chaque cercle comprend douze pétales qui portent chacun un chiffre dans le cercle intérieur, deux chiffres dans le cercle extérieur. Comme les chiffres ont été oubliés sur deux des triangles et cinq des pétales, il m'a été impossible de découvrir le principe de leur distribution.

(5) Sur chaque ligne de cette colonne, le nom est précédé d'un chiffre et suivi du même écrit quatre fois. Les lignes se superposent ainsi : 7 Rāvaṇa (suivi de 7777), 5 Sītā, 8 Jaṭāyus, 6 Hanumant, 1 Vibhīṣaṇa, 2 Rāma, 3 Jupiter, 4 Saturne. On peut noter que les chiffres sont attribués aux *tinãṅ* comme dans le MCC 54.043 (tableau IV) où 3 et 4 sont réservés à Dundubhi et Lakṣmaṇa, ici remplacés par Jupiter et Saturne.

(6) Ce sont, de haut en bas : 1, 2, 3, 4, 7, 5, 8.

(7) Sur chacune un chiffre quatre fois répété, puis le nom propre. De haut en bas on lit : 7 Rāvaṇa, 5 Sītā, 6 Jaṭāyus, 8 Hanumant, 1 Vibhīṣaṇa, 2 Rāma, 3 Khara, 4 Lakṣmaṇa.

(8) De haut en bas : 1 Vibhīṣaṇa, 2 Rāma, 3 Khara, 4 Lakṣmaṇa, 7 Rāma, 5 Sītā, 6 Jaṭāyus, 8 Hanumant.

on lit : « ici les *tinãṅ* pour l'énumération des femmes depuis Vibhīṣaṇa vers Rāma ». Sans doute le tableau est-il utilisé suivant une pratique courante, où l'on « énumère » jusqu'à ce que l'on arrive à la date, ou à l'âge, où l'on se trouve [1]. Sans doute aussi, l'on arrive par ce moyen à savoir quelle est la raison de la maladie et comment en guérir, car suit un texte relatif aux *tinãṅ* et aux offrandes à faire, qui est souvent identique à celui du manuscrit Ieṅ Ros dont j'ai donné le début en traduction [2]. Quelques pages plus loin sont indiqués les trois grands *pélã* avec, en accolade pour chacun de ceux-ci, les noms des animaux auxquels ils conviennent; mais il faut aller en fin d'ouvrage pour trouver la liste des prières à réciter suivant les années cycliques.

Parmi les autres documents à ma disposition, deux portent mention des *tinãṅ*. L'un [3] représente un carré divisé en vingt-cinq casiers qui sont les « maisons » de tel ou tel personnage avec des appréciations (bon, mauvais, etc.) : ce sont les endroits où bâtir, ceux qu'il faut éviter. Le carré est coupé par deux diagonales dont l'intersection marque le « nombril » du terrain, où « Sītā est assise ». En dehors du carré dessiné, suivant la coutume cambodgienne, avec l'Est au sommet de la page, se trouvent sur les côtés et les angles les noms des *tinãṅ*. Ici encore, aucune indication, sauf qu'on ne peut bâtir sur les diagonales [4]. Le second graphique [5] montre un rectangle où s'inscrit la maison; les noms des *tinãṅ*, disposés aux points cardinaux et intercardinaux, sont accompagnés d'un chiffre. Un commentaire très court apprend que la maison doit se trouver autant que possible en concordance avec l'horoscope de la femme.

Certains textes [6] indiquent pour chaque animal les pronostics correspondant à tous les cas d'union; ou bien ce sont de longues listes établissant les pronostics pour tous les couples d'éléments. On se perd dans ces énumérations fastidieuses, et les Cambodgiens connaissent, lorsqu'il s'agit d'un mariage projeté, d'autres moyens pour trouver s'il sera bon ou mauvais : calculs basés sur les *tonsà*, les « restes », les chiffres des mois et jours de naissance [7] et surtout emploi du dessin appelé *saṃpŏṅ nãk*. Il représente deux nâga (*nãk*) qui semblent avancer côte à côte et qui portent chacun deux points sur la tête, le milieu du corps et la queue : ces douze points représentent les animaux. L'homme commence par la tête, la femme par la queue et, d'après les places relatives des points, l'on voit si le mariage est favorable ou non, le dessin étant accompagné d'un commentaire. L'un, par exemple, dit que si mari et femme se trouvent sur la tête d'un même *nãk* [8], c'est le bonheur, s'ils se trouvent sur la tête de deux *nãk* différents [9], c'est le malheur [10]; suivant un autre, qui se trouve sur la tête d'un nâga est puissant, qui est placé sur le menton est éloquent [11]. Aucun de ces commentaires n'indique tous les cas

---

(1) Lorsque les Cambodgiens agissent ainsi, la femme compte toujours en sens opposé à l'homme.

(2) Voir tableau V.

(3) MCC 48.010 (Kandàl).

(4) Pour plus de détails, cf. *KP*.

(5) MCC 54.043 (srŏk Lvã Èm, Kandàl).

(6) Donnés par MCC 39.005; 39.008 (srŏk Thóṅ Khmŭṃ, Kŏṃpoṅ Čàm); 54.015 (srŏk Lvã Èm, Kandàl).

(7) Les explications des MCC à ce sujet sont souvent confuses.

(8) L'homme étant rat ou bœuf, la femme chien ou porc.

(9) L'homme peut être sur une tête de nâga s'il est né dans les quatre premières années cycliques, tandis qu'une femme doit être née dans les quatre dernières.

(10) MCC 39.002 (srŏk Bantãy Mãs, Kaṃpŏt).

(11) MCC 39.004 (Tà Kèv).

possibles et ils se contredisent parfois entr'eux [1]. Peu importe, puisque c'est la tradition locale que l'on suit [2].

Si l'on tient surtout compte des années à noms d'animaux et leurs correspondances lorsqu'il s'agit de mariage ou de maladie, elles déterminent également quantité de faits rituels. Ainsi, dans la région de Bǎttaṃbaṅ, lors de la cérémonie d'érection des colonnes d'une maison, celles-ci doivent subir un traitement différent suivant l'animal de l'année. Quand, par exemple, il s'agit du nâga, on balaie la colonne maîtresse avec des feuilles d'agrumes [3], broie dessus des feuilles de *komñàn*, alors que, pour le singe, la base de la colonne est, par trois fois, ointe d'huile parfumée avant d'être dressée dans une fosse tapissée d'étoffe blanche [4]. Ainsi encore, lorsque tombent toutes ensemble les neuf « racines » des *semà* d'une pagode [5], si l'animal de naissance du chef de monastère coïncide avec celui de l'année où a lieu la cérémonie, il doit s'éloigner assez pour ne pas entendre le signal de leur chute, sinon il mourrait [6]. Ailleurs, l'obligation s'étend à tous ceux des assistants qui se trouvent dans ce cas, et l'on n'accomplit jamais le rite une année où l'animal est le même que celui du chef de monastère [7].

Le rôle du cycle zoaire dans la vie cambodgienne montre que son importance en tant que système de datation est très secondaire, car il a, avant tout, une valeur magique ou philosophique : le fait essentiel est qu'on ait associé au déroulement du temps une série d'animaux qui ont une influence déterminante sur la vie humaine.

Or il existe une série d'animaux dont l'influence est à peine moindre dans la vie cambodgienne : ceux qui sont associés aux lettres, l'alphabet khmèr étant réparti en huit groupes régis chacun par un animal dont le *tonsà* a pour origine (*mul*) un des points de l'espace [8]. Lorsqu'il s'agit d'un nom de lieu, de femme, la dernière

---

(1) Ainsi, pour le man. Ieṅ Ros, si le couple se trouve sur des *nāk* différents, l'union sera très bonne, alors que MCC 39.002 la considère comme très mauvaise.

(2) On s'aperçoit à la comparaison que les divergences sont, dans l'ensemble, minimes, eu égard à la complexité du système basé sur le cycle.

(3) Le *citrus hystrix* est craint des crocodiles, *nāk* et *yăk*, cf. *RA*.

(4) MCC 48.025 (srŏk Saṅkèr, Bǎttaṃbaṅ).

(5) Marquant les limites et le centre de la surface consacrée du temple, les *semà* sont formés d'une partie visible, à l'aspect de stèle historiée, et d'une boule de pierre taillée, dite « racine », qui est enterrée. Les cordes qui retiennent les « racines » au-dessus de leurs fosses doivent être tranchées en même temps, cf. *Cérémonies des douze mois*, 73 et suiv.

(6) MCC 85.018 (srŏk Prei Krabàs, Tà Kèv).

(7) MCC 83.011 (Tà Kèv).

(8) Les Laotiens ne semblent pas faire de rapport entre lettres et animaux, mais connaissent deux listes en association avec les directions de l'espace : l'une de *huit* animaux, qui sont en majorité les mêmes que dans la série cambodgienne, sauf que chien et cerf sont remplacés par chat et bœuf (cf. Finot, *op. cit.*, p. 138-139 et pl. IX); l'autre de *sept* animaux, également en rapport avec les jours de la semaine, qui sont, en commençant par le dimanche : cheval, bœuf, rājasīha, tigre, buffle, cerf, éléphant (Bitard, *op. cit.*, p. 379).

On a vu que les Birmans associent des animaux aux *sept* jours de la semaine; ils sont aussi associés, le mercredi étant dédoublé, aux *huit* points de l'espace et aux lettres (renseignement dû à M. Bernot). À Java, le cycle de *sept* années (mais Raffles, *op. cit.*, p. 533, dit qu'il est théoriquement de *huit* ans) est associé à des animaux et à des lettres (Crawfurd, *op. cit.*, p. 303). On sait que les Chinois mettent en rapport des animaux (dragon vert, oiseau rouge, tigre blanc, tortue noire) avec les *quatre* points cardinaux : aucun animal n'est donné pour le centre, de même chez les Khmèrs. Ces derniers associent par ailleurs des couleurs aux *huit* points de l'espace (les Indiens connaissent une telle association mais les couleurs ne sont pas les mêmes) ou aux *sept* jours de la semaine. Les Chams associent les parties du corps de la divinité aux jours de la semaine ou aux astres, par ailleurs en rapport avec le cycle zoaire, et à *sept* directions (Durand, *op. cit.*, p. 334; on peut noter que le Nord-Est n'est pas inclus dans la série : il est, pour les Khmèrs, le point par lequel communiquent ciel et terre).

lettre compte; s'agit-il d'un homme, c'est la première lettre qui importe. Une règle ancienne veut que l'enfant ait un nom dont l'animal soit complémentaire de celui de la province [1]. En outre, la lettre du nom joue lorsqu'on veut savoir si l'on peut s'établir heureusement dans telle localité [2]. Il suffit d'ajouter au *tonsà* de son nom celui de la dite localité et de diviser par 5 : un formulaire indique si le « reste » (*ses*) obtenu est ou non favorable. Soit un nommé Tăk qui veut s'établir à Phnoṃ Péñ : il court de gros risques car le total de *ta* (= 7) et *ño* (= 3) divisé par 5 donne un reste nul et le zéro est toujours mauvais en divination. Au contraire, Phum Svày serait propice à un nommé Mās, le calcul donnant un reste 3 qui équivaut à une demeure royale [3].

S'il s'agit de bâtir, on se base sur « l'origine » de l'animal pour déterminer, suivant une formule connue de tous, où placer les différentes parties de la maison : ainsi le lion ayant pour « origine » le Sud-Ouest, il faut alors placer au Sud-Ouest la salle de réception, à l'Ouest la cuisine et la grange, etc. On procède de même pour les diverses parties d'un monastère : temple, cellule du chef de pagode, salle de réunions, bibliothèque, cabinets d'aisance... [4].

En bâtissant, il ne suffit pas de tenir compte de l'animal associé au nom, mais aussi de la nâgî qui soutient la terre [5] et qui change d'orientation suivant le tri-

---

(1) MCC 66.001 (Tà Kèv); l'auteur ne précise pas si la règle est la même pour les deux sexes, ce qui ne me semble guère probable; il note, sans dire comment, que l'on peut établir le nom d'après le total des chiffres de naissance.

Selon MCC 96.049 (srŏk Črei Vieñ, Kŏṃpoṅ Čàm), si les aînés sont morts en bas âge, on donne au bébé un nom conforme à son animal de naissance, tel Mān (= poule, coq) pour l'année du coq, Kè (= čhkè, chien) pour l'année du chien; on accomplit une cérémonie pour détacher l'enfant de la Mère Originelle et pour reporter le malheur sur l'animal.

Une légende laotienne veut que, dans l'antiquité, pour guérir un enfant malade, on rendait la liberté à un animal. De l'enfant sauvé par ce moyen, « on disait qu'il était né de cet animal, puisqu'il lui devait la vie : on lui défendait de le tuer, et on désignait l'année de la naissance de l'enfant par le nom même de l'animal. C'est ainsi que s'établit la coutume du cycle de douze ans ».

Finot (*op. cit.*, p. 83), qui rapporte cette tradition, la fait suivre d'une autre qui remonte aux premiers ancêtres, Itthaṃkeya et Saṃgasī qui, pour les jeux de leurs enfants, modelèrent successivement rat, bœuf, tigre, etc. « Le nom de chaque animal servit à distinguer l'année pendant laquelle il avait servi de jouet. En outre, ces figurines prirent vie et devinrent les ancêtres des espèces actuelles. L'animal qui préside à l'année de naissance d'un homme est pour lui un génie protecteur : son image gardée dans le *thoṅ pêñ* (sac où l'on serre les choses précieuses) est un gage de prospérité. » Dans la version donnée par Reginald Le May, *op. cit.*, p. 162, il s'agit de douze sœurs. À la naissance de l'aînée fut fabriquée l'image d'un rat, qui prit vie, et l'on donna son nom à l'année où naquit cette fille. Ainsi en fut-il pour chaque enfant. Le père des douze sœurs eut un jour la tête tranchée par le grand vent des hauteurs célestes; et, comme les sept filles de Kabĕl Mohà Prohm (voir *supra*, p. 313, n. 2), les douze filles à tour de rôle gardent la tête de leur père.

De la comparaison des traditions du Cambodge et du Laos, ressort une idée fondamentale, quoique dissimulée, celle d'une parenté entre l'homme et son animal de naissance. Si l'on analyse la coutume de Črei Vieñ, il semble que l'on veuille faire croire à la Mère Originelle (et c'est la seule dans la liste des *skān*, avec la bizarre Roue du Char, à ne pas être un animal) que son enfant n'est pas le bébé né en l'année du chien, mais le chien lui-même. La légende laotienne a une allure plus orthodoxe, puisque libérer un animal est un acte de piété bouddhique, mais on dit que l'enfant est né de l'animal par qui il a été sauvé : et l'interdiction de tuer celui-ci rappelle un tabou totémique.

(2) Le mariage étant matrilocal, la question a dû être jadis très importante, mais on ne semble guère s'en soucier de nos jours.

(3) Comme on le voit sur le tableau XI, il y a divergence entre traditions. J'ai choisi pour mes exemples celle où les chiffres se suivent, mais il y a eu des erreurs d : transmission des règles qu'il ne m'est pas possible d'indiquer ici (cf. *KP*).

(4) Pour plus de détails, cf. *KP*.

(5) Et qui est, peut-être, la Terre elle-même, cette *nāki* étant aussi un crocodile, cf. *KP*.

mestre : la direction vers laquelle on rejette la terre des fosses des colonnes, la colonne levée en premier et qui sera la demeure de la déesse gardienne, la direction vers laquelle se tourne l'officiant, dépendent de la position de la *nāki*. On observe également cette position pour le premier labourage, pour l'orientation d'une tombe provisoire, parfois aussi pour l'orientation du marié dans l'attente du moment propice [1]. De même, différents rites du mariage commémorent l'union d'une *nāki* avec le premier roi du Kampučā (Cambodge) et c'est à la suite de cette union que les toits des pagodes s'ornent de nâga dressés.

D'autres animaux ornent, parfois encore, le sommet des montants d'escalier d'une maison khmère : ils sont considérés comme des protecteurs de la demeure et certaines traditions montrent un rapport mal défini entre ceux-ci et les propriétaires [2] tandis que, rituellement, les « têtes d'escalier » sont assimilées au maître et à la maîtresse de maison [3].

On pourrait multiplier les exemples qui montreraient l'importance des animaux dans le rituel khmèr [4]. Chez eux, le cycle de douze ans n'est qu'un des aspects d'un système du monde qui établit d'étroits rapports entre l'homme, les animaux, le temps et l'espace. La façon même dont les Cambodgiens ont associé au cycle toute une série de données d'origines diverses [5] prouve quelle valeur il avait à leurs yeux. Le cycle ne peut avoir été inventé que dans un pays où il était l'expression d'idées cosmiques analogues.

Tel qu'il se présente actuellement, il pose quantité de problèmes irritants [6] qui sont l'indice des remaniements qu'il a subis [7]. Comment, par exemple le dragon, ou son prototype le crocodile, universellement considéré comme génie des eaux, a-t-il été associé à la terre et surtout, car terre et eau peuvent être identiques [8], comment son parent mythique, le serpent, a-t-il pu être assimilé au feu? [9]. Quelles sont les causes du choix des animaux et de leurs positions respec-

---

[1] Il existe également un nâga, mais on ne s'occupe de lui que pour les expéditions guerrières.

[2] On dit parfois que l'image doit représenter l'animal de l'année de naissance, mais jamais on ne voit des têtes différentes aux escaliers (les montants représentant le mari et la femme) et, à côté des images de cheval, de tigre, de singe, existent des représentations de pélican, perroquet, requin...

[3] Cf. *KP*.

[4] Cf. *RA*.

[5] Ou qui les ont adaptées à des conditions changées : la comparaison des rapports lettres-animaux chez les Khmèrs (alphabet d'origine indienne) et les Chams ou les Javanais musulmans (lettres arabes qui ont dû remplacer des lettres d'origine indienne) montre qu'un tel système peut aisément s'adapter.

[6] On trouve un exemple des problèmes ethno-linguistiques relatifs à son emploi chez les populations de langues turco-bulgares dans l'article de Margit Palló, *Die sachlichen Grundlagen der Entlehnung des Ungarischen Wortes SÁRKÁNY (Drache)*, in *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungariae*, VI (1958), fasc. 3-4, p. 435-440.

[7] Peut-être pour le mettre en accord avec le système sexagésimal chinois. Pour de nombreuses raisons que je ne puis préciser ici, mais dont la moindre n'est pas l'importance très secondaire des douze animaux dans les rites des Chinois, je ne pense pas que ceux-ci aient inventé le cycle zoaire, mais il me semble probable qu'ils soient responsables de son incorporation dans un cycle sexagésimal.

[8] Pour les Cambodgiens, Prăḥ Thorni, la déesse Terre, est « maîtresse de l'eau et de la terre », comme la *nāki* soutenant la terre, cf. *KP*.

[9] Les Chinois pourraient être également responsables de l'association du cycle zoaire aux éléments. La théorie *quinaire* des éléments est très ancienne en Chine et il suffit de lire une description des usages des Tcheou pour voir l'importance rituelle du nombre cinq. Chez les Khmèrs, lorsqu'il ne s'agit plus de correspondances cycliques, les éléments fondamentaux sont au nombre de *quatre* : eau, terre, feu, air.

tives [1] ? Il se peut que de telles questions trouvent un jour leurs réponses dans les traditions populaires. Seules, à mon avis, des recherches ethnologiques permettraient de connaître les raisons déterminantes de l'invention du cycle et les motifs de sa prodigieuse extension.

---

(1) Halévy, *op. cit.*, p. 284, a noté, pour la Grèce et l'Égypte, une répartition des animaux horaires en deux groupes, l'un du soleil, l'autre des ténèbres. Mes recherches, par ailleurs, m'ont amenée à supposer pour les Cambodgiens et d'autres peuples du Sud-Est Asiatique une conception dualiste du monde opposant un groupe du feu ou de la sécheresse à un groupe de l'humidité; opposition qui se traduit non seulement par les mythes mais aussi par les rites et les institutions, telle celle des Rois du Feu et de l'Eau, des Sorciers d'Amont et d'Aval, cf. *RA.* Mais il est impossible, en se basant sur les croyances khmères, ou généralement admises dans l'Asie du Sud-Est, d'expliquer l'ordre des animaux, quoiqu'on puisse assez aisément distinguer ceux de sécheresse (tigre, cheval, chèvre, singe, coq) de ceux d'humidité. La succession n'est pas non plus basée sur les antagonismes, du moins tels que les représente la pl. 154 donnée par Doré, *op. cit.*, t. II, nº 3, qui donne les couples ennemis bœuf/cheval, rat/chèvre, chien/coq, tigre/serpent, dragon/lièvre, singe/porc. Il est à remarquer, si l'on admet le serpent comme animal d'humidité malgré son association avec l'élément feu, que tous ces couples forment, quand on s'appuie sur l'ensemble des légendes qui leur sont propres, des couples sécheresse/humidité. Seul, eu égard aux croyances générales, le binôme dragon/lièvre ferait exception, tous deux étant animaux d'humidité. Mais les Chinois, tout en voyant dans le dragon le dispensateur des pluies, le disent un animal *yang* (= soleil, chaleur), le lièvre étant animal lunaire (= *yin*, humidité).

NOTES RELATIVES AUX TABLEAUX

I. Tableau général des concordances, dont les détails et les divergences seront étudiés séparément. Les positions des astres dans les diverses parties du corps ont été omises, puisqu'elles se déduisent de l'astre qui est dans la bouche et que celui-ci est identique au *tonsà* (cf. *supra*, p. 317). De même j'ai supprimé les *pélā* car ils se rattachent aux « races » (*supra*, p. 315, note 7).

II. Les chiffres romains indiquent l'ordre d'énumération des races, les chiffres arabes l'ordre des années à l'intérieur de chacune. Pour faciliter la lecture, le premier terme d'énumération est indiqué en caractères gras.

IV. Le trait gras vertical sépare les textes qui indiquent les rapports entre années cycliques et *tinăṅ* d'avec les textes où il n'est pas question d'années. Le MCC 03.004 (srŏk Prei Krabàs, Tà Kèv) indique, suivant l'année et le *tinăṅ*, en quelle direction doit être emportée la litière où, par l'entremise de « monts de sable », a été transférée la maladie. Les MCC 39.001 (Prei Krabàs, Tà Kèv) et 39.013 (Kračeḥ) sont relatifs au mariage. Dans les MCC 48.010 et 54.043, les *tinăṅ* sont portés sur des graphiques montrant où construire; j'ai remplacé par Jaṭāyus — dont la transcription correcte est Čodàyŭḥ, mais qui est aussi écrit Čĕdàyuḥ (*supra*, p. 316, note 4) — l'expression Sĕdàyŭḥ (= Sītā âgée) qui est manifestement due à une interprétation erronée. Pour les man. A et Ieṅ Ros, cf. *supra*, p. 319 à 321 et tableau V.

V. Ce tableau est établi d'après les man. A et Ieṅ Ros dont les textes sont très semblables. Ce qui se trouve seulement dans le premier est mis entre crochets, ce qui est particulier au second est en gras.

Les causes de maladies indiquées par ces manuscrits sont conformes aux croyances générales : un terrain mal choisi, une colonne mauvaise; la colère des morts (*khmòč*, qui veut dire « cadavre, revenant, esprit ») envers leurs parents qui se conduisent mal, le ressentiment ou l'amour des *prāy* qui sont généralement des femmes mortes en couches; l'absence prolongée des esprits vitaux hors de leur enveloppe corporelle : telles sont les causes les plus courantes des maladies.

On pourra noter les variantes des nombres 4 ou 5, 8 ou 9 : ils indiquent la totalité de l'espace (points cardinaux et intercardinaux avec ou sans le centre); logiquement, dans les cérémonies d'expulsion, le centre est supprimé : c'est le cas dans le rituel royal, cf. *RA*. Les nombres 3, 7, 9 se rapportent d'habitude aux esprits vitaux. Le nombre 6 est inusité dans les rites.

Certains des épisodes du Rāmāyaṇa cambodgien, mentionnés ici, paraîtront particuliers. Les plus importants concernent Sītā qui, dans la tradition khmère, est fille de Rāvaṇa; abandonnée par lui sur les flots, elle est trouvée par un ermite qui l'élève. Après son rapt et la guerre qui s'ensuit, elle provoque involontairement la jalousie de Rāma qui charge Lakṣmaṇa de la tuer, mais celui-ci trompe Rāma, et Sītā demeure de longues années dans un ermitage. Rāma, apprenant qu'elle est en vie, désire son retour, mais elle refuse (cf. *RA*).

VI. Les textes résumés dans ce tableau se présentent comme de longues énumérations du genre de fortune (*sambắt*) et des bonheurs et malheurs qui découlent du mariage. Les MCC 39.005 et 54.015 indiquent successivement tous les cas : sauf pour les unions où mari et femme ont le même animal, chaque binôme est donc noté deux fois. Lorsqu'il y a divergence dans un même texte pour un couple donné et le couple symétrique, la seconde version est mise entre crochets.

Contrairement à l'usage courant chez les Khmèrs, l'homme est nommé en premier dans les textes qui spécifient quel est l'élément propre à chaque époux. Il se pourrait donc que, pour le couple rat-bœuf, l'homme soit de l'année du rat et que dans le couple bœuf-rat, il soit le bœuf. Mais il se pourrait que les divergences soient dues à des altérations de textes. Ainsi MCC 39.005 donne *trois* fois l'union entre singe et coq, chaque fois avec des différences. Il dit, pour le couple bœuf-porc : *mān tuk čròn* « il y a de nombreux chagrins » et pour porc-bœuf : *mān trop tuk koṅ* « il y a des biens que l'on garde et qui subsistent »; or la suppression de *trop* donnerait : « il y a des chagrins qui subsistent ».

VII. Ce tableau, comme le suivant, résume le texte du man. B dont un passage a été donné *supra*, p. 318-319. Les épisodes correspondant à chaque année sont également contés par *sàtrà* dont je donne ici, pour comparaison, la traduction :

— « Le conducteur emmène Práḥ Temīyo, qui est un homme qu'on va enterrer. » Il s'agit de Nemiya, héros du Jātaka nº 538, tome VI, p. 1-19 de la traduction éditée par Cowell; pour une version khmère, cf. Leclère, *Les livres sacrés du Cambodge*, p. 275 et suiv.

— « Práḥ Mohà Čonok quitte sa mère pour chercher un àčàr. » Le man. B se montre plus explicite, mais le roman de Janaka est très célèbre au Cambodge. Cf. Jātaka 539, t. VI, 19-37; Leclère, *op. cit.*, p. 151 et suiv.

— « Práḥ Sǒvoṇṇasàm va puiser de l'eau en compagnie des animaux. » Il s'agit du Sāma-Jātaka, nº 540, t. VI, p. 38-52. J'ai étudié dans *RA* une version populaire cambodgienne où Práḥ Seyàm (= Çyāma), monté sur un cerf d'or, est tué parce qu'on l'avait pris pour la bête.

— « Práḥ Némi-rāč se promène aux paradis et aux enfers. » Cf. J. nº 541, t. VI, p. 53-68; Leclère, p. 225 et suiv.

— « Práḥ Mohòsàth explique une énigme pour que le(s) dieu(x) la comprenne(nt). » Ce texte donne *dòḥ prasnà* « expliquer une énigme » et c'est ainsi que j'ai corrigé le man. B qui a *tòḥ prathnà* « rejeter son désir ». Ainsi corrigé le premier texte est beaucoup plus clair : il s'agit évidemment de l'épisode où Mahosadha explique l'énigme proposée par la déesse gardienne du parasol blanc, J. 546, t. VI, 187 et suiv.

— « Práḥ Phurītǒtt, pendant qu'il attend la sainteté sur la termitière, un charmeur de serpents le saisit et disparaît. » Il s'agit ici de Bhūridatta, J. 543, t. VI, 80 et suiv.

— « Práḥ Čǎnt Kǒmār que le brahmane a emmené pour le sacrifice obtient que le(s) dieu(x) vienne(nt) le sauver. » Il doit être ici question de Candakumāra, J. 542, VI, 542 et suiv., que, sous l'influence du brahmane Khaṇḍahāla, son père veut sacrifier pour obtenir le ciel, et qui est sauvé par le roi des dieux. Mais l'histoire du man. B n'est pas en accord avec ce jātaka, et semble refléter une version particulière. Mme Péč Sàl m'a confirmé ce manuscrit en m'indiquant que quatre brahmanes, voulant se débarrasser du prince, firent croire au roi son père que le royaume et ses habitants périraient si Čǎnt Kǒmàr vivait.

— « Le brahmane Rêk Mās descend au monde des hommes et observe la sainteté ». Explication de Mme Péč Sàl à propos du man. B : c'est l'un des dix jātaka;

Práḥ Prohm Nāroto descend dans le monde des hommes pour convaincre Práḥ Bàt Aṅkotĕrāč dans la voie du Salut. Il s'agit donc ici de Nārada et du roi Aṅgati, J. 544, t. VI, 114 et suiv.

— « Práḥ Vītur que l'asura Novoyokkh a saisi est lié à la queue du cheval et emporté au Royaume des Nâga. » L'histoire de Vidhura est très célèbre au Cambodge. Cf. J. 545, t. VI, 126 et suiv.

— « Práḥ Véssantar emmène la première reine et les deux enfants royaux sur le mont Kīrivoṅkat. » Nous avons ici le plus célèbre des Jātaka, celui de l'avant-dernière incarnation du Buddha, cf. J. 547, t. VI, 246 et suiv.

— « Práḥ Bàt Bàrīsàt a des crocs, il convient qu'on le chasse de la ville. » Renseignements de Mme Péč Sāl : le nom devrait s'écrire Bòrisàt; il s'agit d'un Jātaka contant l'histoire d'un roi qui aimait manger de la viande; un jour saint, son cuisinier n'en ayant pas tua en cachette une jeune fille dont il fit cuire les seins pour le repas de son maître; le roi trouva le mets fort bon et voulut en avoir journellement; effrayé, le cuisinier avoua, mais le roi exigea que des condamnés fussent tués pour ses repas; il lui poussa des crocs et on le chassa du royaume, etc. Ce récit montre une version particulière du J. 537, vol. V, 246-279.

— « Práḥ Sŏphomītt conduit Dame Précieuse Krĕsnà dans la forêt. » Le man. B appelle la Dame Ksè Sar (Corde Blanche), mais en rapprochant ce nom de ce que le nénuphar est « l'origine » de l'année du porc, on est amené à rétablir Kesar = skr. *kesara* « étamine, notamment de lotus ». Mme Péč Sàl donne en effet le nom de la reine comme étant Nāṅ Kèv Kèsar et me dit que l'histoire du roi Sappomīt, très connue, vient d'être publiée par l'Institut Bouddhique du Cambodge. J'ignore tout de celle-ci et n'ai trouvé dans les Jātaka ni roi dont le nom puisse être rapproché des diverses formes données, ni reine Kesara ou Kṛṣṇā. Cependant on trouve, dans le tableau comparatif des versions laotienne, birmane et cambodgienne de la « compilation apocryphe » dite *Paṇṇāsajātakam*, mention d'un Sabbamitta, ou Suṃbhamitta, Jātaka, cf. Finot, *op. cit.*, p. 44-47.

On peut noter que, dans l'ensemble, les Jātaka associés au cycle suivent l'ordre canonique, les n°s 546, 542 et 537 étant hors de leur place logique. En reprenant l'hypothèse que les animaux représentaient des mois, dont le premier correspondait au cheval, on peut dresser une nouvelle liste où les Jātaka se suivent dans l'ordre habituel, le n° 547 finissant la série. On s'aperçoit alors que le n° 542 qui correspond au cheval, n° 1 de l'ancienne énumération, était autrefois associé au rat, n° 1 de l'énumération actuelle. Le J. 546 correspond au nâga dans les deux énumérations : sa place actuellement insolite s'explique par l'importance de l'équation 546 = nâga = àsŏč : c'est en effet durant ce mois que commencent les grandes fêtes nautiques en l'honneur des nâga, cf. *RA*. Quant à la permutation entre l'histoire de Sappomīt et le J. 537, je n'y vois, en l'absence de renseignement sur l'époux de Kesara, qu'une explication assez peu satisfaisante : le chien a des crocs (*čaṅkóm*) tandis que le porc a des défenses (*khnày*). Quoi qu'il en soit, il me semble certain que la liste originale devait commencer par l'histoire de Sappomīt et le cheval, les Jātaka se suivant dans l'ordre canonique pour finir avec le roman de Vessantara associé au serpent.

VIII. Ce tableau résume une partie du texte du man. B qui n'a pu être portée sur le précédent : les mois qui ne sont pas à leur place sont en italique; lorsque le texte donne en deux endroits des précisions différentes sur l'animal trimestriel, cela est marqué par un tiret intermédiaire. MCC 39.005 et *sàtrà* donnent des versions analogues avec, néanmoins, des divergences assez nombreuses. Les unes sont dues simplement au décalage consécutif au changement de nouvel an (cf. *supra*,

p. 314, note 3). Les autres concernent les variétés d'animaux. Ainsi, le MCC 39.005 parle d'un lièvre infirme tandis que *sàtrà* spécifie qu'il est aveugle avec une cuisse brisée. Là où les textes sont le moins en accord c'est lorsqu'il s'agit du nâga et du serpent. MCC 39.005 donne : roi des nâga; nâga très féroce; nâga gardant ses œufs, très venimeux, très bon; nâga au corps mou, sans venin, d'humeur indifférente, très malheureux; serpent inoffensif ayant pitié d'autrui; serpent méchant en quête de nourriture; serpent méchant ayant une gemme magique; serpente reine. Le *sàtrà* donne : serpent roi des nâga; grand python; cobra (*pŏs vĕk*); python de l'espèce « à bouquets »; roi des petits serpents; cobra « de termitière »; cobra « de riz sauvage »; serpent dit *pŏs kčei čhơ*. A signaler également que, si MCC 39.005 ne spécifie pas les variétés de singes, le *sàtrà* indique les singes *prei smasàn* et *prăm* pour les troisième et quatrième trimestres.

Le choix des animaux paraît être déterminé par diverses considérations. Ainsi le lièvre dans le disque de la lune est un rappel de la version khmère du Sasa-Jātaka, nº 316, t. III, 34-37, et il est normal de l'associer, comme le font man. B et *sàtrà* (MCC 39.005 ne le connaît pas) au trimestre comprenant *pissàkh* qui est le mois de la naissance, l'illumination et la mort du Buddha. Le « taureau-roi » ne paraît pas sans raison associé à *pissàkh*, mois de la cérémonie du labourage royal auquel, en principe, devaient participer des taureaux aux qualités toutes particulières; et c'est dans les mois qui suivent que travaillent les bœufs dans les rizières. Je ne connais pas de légende khmère mentionnant un porc (ou sanglier) qu'une gemme permet de marcher sur les flots, mais par cet épisode commence la version jaraï de l'histoire de l'épée du Roi du Feu, cf. Besnard, *Les populations moï du Darlac*, in *BE*, VII, p. 80.

IX. Voir note 4, p. 319. En prenant *măksĕr* (mois nº 1) comme point de départ, les paires sont formées de mois symétriques : *măksĕr-čés* = 1er mois du 1er semestre (saison sèche) et 1er mois du 2e semestre (saison des pluies), etc.

X. Tableau reproduit d'après MCC 30.012 (srŏk Prei Čor, Kŏmpoṅ Čàm).

XI. Les MCC utilisés pour ce tableau se rapportent tous aux terrains à construire, sauf 39.005 qui traite ici des règles pour donner un nom à un enfant.

TABLEAU I

ANIMAUX		TONSÀ		RESTES	PARENTS DES ANNÉES	PARTIES DU CORPS DE PROHMOČĀT	ÉLÉ-MENTS	RACES	TINĀÑ	SKĀN	TEXTES SACRÉS
Čut	Rat	Dimanche	1	5	Terre	Tête	Eau	Dieux	Vibhīṣaṇa	Chouette	Kassapa (sutta)
Čhlóv	Bœuf	Lundi	2	3	Brahma	Bouche	Terre	Humains	Rāma	Chien	Moggallāna (sutta)
Khàl	Tigre	Mardi	3	1	Grand Brahmane	Bouche, côté droit	Bois	Yāk	Khara	Mère Originelle	Jīvitadāna (sutta)
Thāḥ	Lièvre	Mercredi	4	6	Lune	Poitrine	Bois	Humains	Lakṣmaṇa	Mère Originelle	Cunda (sutta)
Rôṅ	Nāga	Jeudi	5	4	Nāga-Roi	Ventre	Terre	Dieux	Sītā	Rājasīha	Mahāmetteyya (sutta)
Msàñ	Serpent	Vendredi	6	2	Soleil	Cuisse	Feu	Humains	Hanumant	Crocodile	Dhammacakka (sutta)
Momi	Cheval	Samedi	7	0	Vent	Genou	Feu	Dieux	Rāvaṇa	Tigre	Mahāsamaya (sutta)
Momè	Chèvre	Dimanche	1	5 (4)	Temps	Membre supérieur gauche	Terre	Dieux	Vibhīṣaṇa	Singe	Isigili (sutta)
Vok	Singe	Lundi	2	3	Éléphant aux défenses de six couleurs	Cuisse droite	Fer	Yāk	Rāma	Chouette	Vipassissa yatohaṃ
Rokàr	Coq	Mardi	3	1	Roi des morts	Bassin	Fer	Yāk	Khara	Mère Originelle	Attharīn
Čàr	Chien	Mercredi	4	6	Roi des éléphants	Membre inférieur droit	Terre	Yāk	Lakṣmaṇa	Roue du Char	Paccavekkhanapāṭha (sutta)
Kŏr	Porc	Jeudi	5	4	Sol	Membre inférieur gauche	Eau	Humains	Sītā	Hibou	Girimānanda (sutta)

TABLEAU II

ANIMAUX	MCC 39.001 — 39.002 39.004 — 96.006	MCC 39.009	MCC 39.011	MCC 39.003	MCC 39.005	MCC 39.008	MCC 37.019	MCC 40.008
Rat	I 4 Dieux	I 4 Dieux	I 4 Dieux	**I 1 Dieux**	**I 1 Dieux**	**I 1 Dieux, fém.**	**I 1 Dieux**	II 4 Dieux
Bœuf	II 3 Humains	II 1 Humains	II 2 Humains	II 1 Humains	II 1 Humains, masc.	II 1 Humains, masc.	II 3 Humains	**I 1 Humains**
Tigre	III 2 Yāk	III 1 Yāk	III 1 Yāk	III 4 Yāk	III 1 Yāk	III 2 Yāk, masc.	III 2 Yāk	III 2 Yāk
Lièvre	II 1 Humains	II 2 Humains	II 1 Humains	II 2 Humains	II 2 Humains, fém.	II 2 Humains, fém.	II 1 Humains	I 2 Humains
Nāga	I 3 Dieux	I 3 Dieux	I 3 Dieux	I 2 Dieux	I 2 Dieux, masc.	I 2 Dieux, fém.	I 2 Dieux	II 3 Dieux
Serpent	II 4 Humains	II 3 Humains	II 4 Humains	II 3 Humains	II 3 Humains, masc.	II 3 Humains, fém.	II 4 Humains	I 3 Humains
Cheval	**I 1 Dieux**	**I 1 Dieux**	**I 1 Dieux**	I 3 Dieux	I 3 Dieux, masc.	I 3 Dieux, masc.	I 4 Dieux	II 1 Dieux
Chèvre	I 2 Dieux	I 2 Dieux	I 2 Dieux	I 4 Dieux	I 4 Dieux, fém.	I 4 Dieux, fém.	I 3 Dieux	II 2 Dieux
Singe	III 1 Yāk	III 2 Yāk	III 2 Yāk	III 1 Yāk	III 2 Yāk	III 1 Yāk, masc.	III 1 Yāk	III 1 Yāk
Coq	III 4 Yāk	III 4 Yāk	III 4 Yāk	III 3 Yāk	III 4 Yāk, fém.	III 4 Yāk, fém.	III 4 Yāk	III 4 Yāk
Chien	III 3 Yāk	III 3 Yāk	III 3 Yāk	III 2 Yāk	III 3 Yāk, fém.	III 3 Yāk, fém.	III 3 Yāk	III 3 Yāk
Porc	II 2 Humains	II 4 Humains	II 3 Humains	II 4 Humains	II 4 Humains	II 4 Humains, masc.	II 2 Humains	I 4 Humains

TABLEAU III

ANIMAUX	39.001	39.004	39.005	39.008	39.011	39.013	54.015	MAN. B	MAN. IEŃ ROS
Rat	Eau de rivière	Eau de rivière	Eau de reflux	Eau	Eau	Eau	Eau	Eau	Eau de reflux
Bœuf	Terre de rizière	Terre de rizière	Terre de rizière	Terre	Terre	Terre		Terre	Terre de rizière
Tigre	Bois commun	Bois mauvais	Bois mauvais	Bois	Bois	Bois	Bois	Bois d'arbre à pain	Bois mauvais
Lièvre	Bois supérieur	Bois supérieur	Bois d'aigle	Bois	Bois	Bois	Bois	Bois	Bois d'aigle
Nāga	Terre de mer	Terre de mer	Terre	Terre	Terre	Toṅvā	Terre	Or	Terre de mer
Serpent	Feu de roseaux	Feu de forêt	Feu de forêt	Feu	Feu	Feu de forêt	Feu	Feu	Feu de savane
Cheval	Feu de four	Feu pour enfumer	Feu de savane	Feu	Feu	Feu de fourneau	Feu	Feu	Feu de four
Chèvre	Terre fertile	Terre de semis	Terre		Terre	Or	Terre	Or	Terre très fertile
Singe	Fer en barre	Fer mauvais	Fer en barre	Fer	Fer	Fer	Fer	Fer	Fer en barre
Coq	Fer mauvais	Fer en barre	Fer mauvais	Pierre	Fer	Fer	Fer	Fer	Fer mauvais
Chien	Roche	Terre fertile	Terre	Pierre	Terre	Terre	Terre	Terre	
Porc	Eau de fleuve	Eau de mer	Eau de flux	Eau	Eau	Eau	Eau	Eau	Eau de reflux

TABLEAU IV

ANIMAUX	MCC 03.004	MCC 39.001	MCC 39.013		MCC 54.043	MCC 48.010	MAN. A		MAN. IEŃ ROS
Rat	Vibhīṣaṇa N.-E.	Vibhīṣaṇa	Vibhīṣaṇa		1 Vibhīṣaṇa N.-E.	Vibhīṣaṇa E.	1 Vibhīṣaṇa	Vibhīṣaṇa N.-E.	Vibhīṣaṇa N.-E. éviter foie, poumon tous animaux
Bœuf	Rāma E.	Rāma	Rāma		2 Rāma E.	Rāma S.-E.	2 Rāma	Rāma E.	Rāma E. éviter tous oiseaux
Tigre	Khara S.-E.	Khara	Khara		3 Dundubhi S.-E.	Khara S.	3 Khara	Dundubhi S.-E.	Dundubhi S.-E. éviter buffle et tous quadrupèdes
Lièvre	Lakṣmaṇa S.	Lakṣmaṇa	Lakṣmaṇa		4 Lakṣmaṇa S.	Lakṣmaṇa S.-O.	4 Lakṣmaṇa	Lakṣmaṇa S.	Lakṣmaṇa S. éviter coco commun
Nāga	Sītā O.	Sītā	Sītā	en personne	5 Sītā O.	Rāvaṇa O.	5 Sītā	Rāvaṇa S.-O.	Rāvaṇa S.-O. éviter quadrupèdes, tortues
Serpent		Hanumant	Hanumant		6 Hanumant N.	Sītā N.-O.	6 Jaṭāyus	Sītā O.	Sītā O. éviter fruits des arbres de forêt, tubercules et taro très âcres
Cheval	Rāvaṇa S.-O.	(Khara) Rāvaṇa en personne	Rāvaṇā		7 Rāvaṇa S.-O.	Jaṭāyus N.	7 Rāvaṇa	Jaṭāyus N.-O.	Jaṭāyus N.-O. éviter aliments à odeur forte dans gâteaux
Chèvre	Vibhīṣaṇa N.-E.	Vibhīṣaṇa	Vibhīṣaṇa		8 Jaṭāyus N.-O.	Hanumant N.-O.	8 Hanumant	Hanumant N.	Hanumant N. éviter chair porc et cerf *trāy*
Singe	Rāma E.	Rāma	Rāma						
Coq	Khara S.-E.	Khara	Khara						
Chien	Lakṣmaṇa S.	Lakṣmaṇa	Lakṣmaṇa	métamorphosés					
Porc	Sītā O.	Sītā	Sītā						

TABLEAU V

TINĀÑ	ÉPOQUE	ÉVÉNEMENTS correspondants	PRONOSTICS ET CONSEILS	MALADIES	OFFRANDES EN CAS DE MALADIE	DIRECTION des offrandes
VIBHĪṢAṆA . .	Enfance	Il devient vice-roi, maître de lui-même.	En cas de procès, prendre garde à ses propres sentiments.	Blessure par pierre, ou fantôme du père qui châtie.	Images : 3 humains, 1 homme [1 homme, 3 femmes]. Pê à 3 tours [3 pê čèñ] 4 kantòñ.	NORD-EST
	Adolescence .	Il est en désaccord au sujet de Sītā que Rāvaṇa désire [a prophétisé à Rāvaṇa que Sītā le perdra].	Maux causés par soi-même. Craindre aînés et cadets de même génération.	Maux de tête dus à colonne mauvaise ou de pied trop court [à colonne brisée].	Images : 1 Rāma, 1 dieu monté sur éléphant. Pê à 4 tours, 9 kantòñ [pê à 6 tours, 6 kantòñ].	
	Âge moyen . .		En cas de procès on risque mort **ou dispersion** de femme(s) et enfant(s). Chagrins constants. Prendre garde au feu [brûlant étoffes et vêtements]	Maladie causée par le fantôme de son propre père.	Images : tigre, 1 Çūrpanakha, 1 Kārma divin [Soleil], 1 Rāma. Pê à 7 tours, 1 kantòñ.	
	Vieillesse	Rāma le fait jouir de la royauté **à Laṅkā.**	En cas de mariage, craindre les aînés de sa génération [sinon, on aura or et joyaux].	Perte des esprits vitaux : faire offrande aux Augustes Planètes pour les récupérer.	[Images : Parameçvara, Bhagavatī, yăk tenant une massue.] Pê à 5 tours, 7 kantòñ.	
RĀMA	Enfance	Il lève l'arc de la vertu (thnur sĕl).	Très bon pour le mariage : biens en bipèdes et quadrupèdes, protection d'un grand personnage [esclaves].	Maladie causée par fantôme(s) du côté de l'épouse ou esprit(s) dans sa propre maison.	Images : 1 [3] homme(s), 2 chevaux, 2 prāy. Pê à 3 tours, 7 kantòñ.	EST
	Adolescence .	Il a obtenu Sītā et Rāvaṇa l'a dérobée [de nouveau].	En voyage, prendre garde aux gens de cour.	Maux de tête et maux de corps dus au fantôme de son propre père **qui se sert** d'un prāy **pour se venger.**	Images : 4 hommes [5 hommes et 5 femmes]. Pê à 6 [7] tours, 10 [4] kantòñ, **drapeaux et bannières.**	
	Âge moyen . .	L'époque où il suivit le cerf d'or et Rāvaṇa vola Sītā est passée.	Craindre que quadrupèdes [ou bipèdes] ne vous fassent du mal.		Images : 5 [4] prāy, 1 femme, 1 [2] homme(s), **demoiselle.** Pê à 5 tours, 7 kantòñ.	
	Vieillesse	Il jouit de la royauté à Laṅkā.	Chance : quadrupèdes et humains [et bipèdes] vous aiment.	Maladie causée par colonne rompue ou terrain mauvais ou par un fantôme qui s'est emparé des esprits vitaux et les garde dans le temple : faire offrande aux Augustes Planètes.	Images : 6 prāy. Pê à 6 tours, **6 kantòñ,** 1 tube d'eau, 1 alcool.	
DUNDUBHI selon man. Ieñ Ros KHARA selon man. A	Enfance	Il est en lutte avec son propre père qui lui fait du mal.	[Prendre garde au mal dû à son propre père.] Craindre les procès en raison de ses propres sentiments.	Offrande aux Augustes Planètes.	Images : 1 roi, 5 mandarins. Pê à 3 tours, 7 kantòñ.	SUD-EST
	Adolescence .	Il a obtenu les biens de son père [et les femmes du gynécée royal].	Chance en ce qui concerne bipèdes et quadrupèdes. Prendre constamment garde au feu. [Craindre qu'on ne vous fasse du mal.]	Maladie causée par de la viande.	Images : 7 [6] prāy. Pê à 5 [4] tours, 8 [9] kantòñ.	
	Âge moyen . .	Il se promène dans la forêt en fanfaronnant.		Maladie causée [par ses propres . . . sinon] si **l'on se trouve loin d'un lieu habité** par une termitière.	Images : 3 tigres. Pê à 6 [3] tours, 8 [9] kantòñ.	
	Vieillesse	Il lutte avec Vālin. [Il doit faire très attention aux pièges de Vālin.]	Craindre une personne qui vous déteste, chagrins constants. [Craindre pour soi-même, prendre des précautions constantes.]	Maladie causée par le fantôme de son propre père [sinon, par la partie élevée du terrain].	Images : 1 substitut de soi-même, 1 dieu, 1 Kāla tenant une massue [1 Vālin, 1 roi, 6 prāy], 1 buffle **mâle.** Pê à 8 [4] tours, 6 [9] kantòñ.	

TABLEAU V (suite)

TINĀÑ	ÉPOQUE	ÉVÉNEMENTS correspondants	PRONOSTICS ET CONSEILS	MALADIES	OFFRANDES EN CAS DE MALADIE	DIRECTION des offrandes
LAKṢMAṆA...	Enfance.....	Il va voir Sītā dans le temple. [Il va voir inaugurer le temple.]	Craindre la jalousie des aînés et cadets de sa génération	Maladie due au fantôme de sa propre mère qui se sert d'un prāy pour faire du mal.	Images : 1 Çūrpanakha, 1 Lakṣmaṇa, 2 prāy de la mort violente. Pê à 4 [5] tours, 8 [9] kantòñ.	SUD
	Adolescence .	**Il part en retraite.**	En cas de procès, chance quant aux quadrupèdes [on obtiendra bipèdes et quadrupèdes].	Maladie causée par l'absence des esprits vitaux : le fantôme du père les a fait enlever par 7 prāy, car dans le terrain on a enterré un (des) prāy.	Images : 1 Lakṣmaṇa, **1 Çūrpanakha,** 8 [5] prāy. Pê à 4 tours, 7 kantòñ.	
	Âge moyen..	Il est atteint par la massue **de Kumbhakarma.**	Craindre les procès.	Maladie due à une colonne brisée.	Images : éléphant, Lakṣmaṇa, **buffle,** humain à gros ventre [un homme et une femme]. Pê à 4 [5] tours.	
	Vieillesse....	Il jouit de la royauté.	Chance, **or et argent...** Prendre garde aux aînés et cadets de sa génération **et aux femmes.**	Maux de ventre pouvant amener des pertes de sang, causés par une termitière ou une fosse d'eau **vers le Sud,** sinon par un mémŏt.	Images : voleur portant une massue, **esprit tenant un glaive, esprit tenant une arbalète,** prāy, humain. Pê à 3 tours, 3 kantòñ.	
RĀVAṆA.....	Enfance.....	Il est en possession de biens glorieux.	En cas de procès, protection d'un grand personnage.	Maladie causée par la viande qu'on a mangée **ou que quelqu'un est venu rôtir dans la maison** [ou par quelqu'un venu loger chez soi]. **Faire offrande aux esprits de la maison.**	Images : 4 [5] prāy. Pê à 7 [3] tours, 7 kantòñ.	SUD-OUEST
	Adolescence .	Vālin de sa queue entoure [les ridelles du char royal].	Attention aux ennemis; ne pas se laisser aller à ses sentiments.	Maladie causée par l'Auguste Sol.	[Image de 7 prāy]. Pê à 7 tours, 7 kantòñ.	
	Âge moyen..	Il enlève Sītā.	Chance passagère. En cas de procès, craindre la colère ou les plaintes d'une femme. Si l'on achète quelque chose, craindre ses propres aînés et cadets et ses ennemis. [Chagrins causés par bipèdes et quadrupèdes.]	Maladie causée par des esprits dans la maison.	Image de 7 prāy. Pê à 7 tours, 7 kantòñ, **1 éventail,** 7 parasols, 7 drapeaux.	
	Vieillesse....	La flèche de Rāma l'atteint.	Procès perdu.		Image de 7 prāy. Pê à 7 tours, 7 kantòñ, **1 éventail,** [1 parasol], 4 [1] drapeau(x).	

TABLEAU V *(suite et fin)*

TINĀÑ	ÉPOQUE	ÉVÉNEMENTS correspondants	PRONOSTICS ET CONSEILS	MALADIES	OFFRANDES EN CAS DE MALADIE	DIRECTION des offrandes
SĪTĀ.........	Enfance.....	Le Grand Ermite l'a recueillie pour l'élever dans le temple [dans son ermitage].	Chance quant au mariage : faire offrande aux Augustes Planètes.	Maladie causée par l(es) esprit(s) de la maison [par un groupe de 7 prāy].	Images : 7 prāy, Sītā [dans une fleur de nénuphar], 1 yāk tenant une massue, fantôme aveugle. [Pê à 3 tours] 7 kantòñ.	OUEST
	Adolescence .	Rāvaṇa l'enlève [lui faisant grand peur].	Craindre pour ses biens [ou en cas de procès, s'appuyer sur un grand personnage].	Maux **de tête** constants dus à 4 grands dieux [à un esprit divin].	Images : 4 [5] yāk portant massue. Pê à 3 [7] tours, 9 kantòñ.	
	Âge moyen ..	Rāvaṇa l'a enlevée, elle éprouve un chagrin constant, **elle ne fait que songer à son mari au loin.**	S'il n'y a maladie, craindre les procès **pour ses enfants et petits-enfants.**	Souffrances constantes ou maladies des enfants et petits-enfants.	Images : bœuf(s) attelé(s) à un char [1 char attelé], **1 singe,** 7 prāy. Pê à 3 tours, 4 [9] kantòñ.	
	Vieillesse....	Rāma l'a ramenée [Rāma la fait emmener afin qu'elle soit tuée].	On récupère ses biens grâce à ceux qui ont causé la perte.	[Faire offrande aux Augustes Planètes et abandonner le lieu où l'on s'est séparé de mari (ou) femme, de crainte qu'il n'en soit comme pour Rāma qui fit emmener Sītā afin qu'elle fût tuée.]	Images : Rāvaṇa tenant Sītā dans ses bras, 1 singe, 7 prāy [1 Bhagavatī]. Pê à 3 tours, 4 [9] kantòñ.	
JAṬĀYUS.....	Enfance.....	Il fait de Rāma son ami.	Chance quant aux bipèdes et quadrupèdes.	Maux de tête dus à quelqu'un venu loger dans la maison.	Images : 1 [grand] dieu, 1 Mort Prématurée, 7 [1] prāy. Pê à 2 [3] tours, 9 [7] kantòñ.	NORD-OUEST
	Adolescence .	**Il est atteint par l'anneau.**	[Origine du mal dans sa propre bouche.] **Ne pas s'approcher de quelqu'un pour l'aider.**	Maladie due **à des évacuations difficiles sinon** à une pierre brisée dans la maison, sinon à une bague.	Images : 7 [grands] dieux. Pê à 7 tours, 9 [7] kantòñ.	
	Âge moyen ..	Ses ailes sont brisées.	Craindre qu'un grand personnage ne vous fasse du mal. Ne pas aller au secours d'autrui.	Craindre les pertes de sang; maladie causée par le bris d'une pierre.	Images : dieu à 3 têtes **et 4 bras,** 1 [3] prāy. Pê à 3 [4] tours, 9 [7] kantòñ.	
	Vieillesse....	Rāma fait ses funérailles.	On risque de perdre ses biens ou être tué, prendre garde et ensuite on aura de la chance.	Maladie causée par une bague; sinon prendre garde, si l'on rêve, que les esprits vitaux ne s'égarent.	Images : 1 humain, 1 **grand** dieu, 9 [1] prāy. Pê à 9 tours, 9 kantòñ.	
HANUMANT ..	Enfance.....	Il saisit le soleil.	Ne pas se vanter auprès d'un grand personnage; craindre les procès.	On a mangé **de la viande,** des fruits rouges; sinon, il y a une colonne avec un œil, ou dans le terrain on a enterré le cadavre d'une personne tuée.	Images : 1 char royal attelé de chevaux, 1 singe, 6 prāy. Pê à 3 tours, 12 kantòñ, 1 tube d'eau, 1 alcool.	NORD
	Adolescence..	**Rāma l'envoie à Laṅkā.**	Chance en cas de procès; protection d'un grand personnage. Ne pas aller en service.	Absence des esprits vitaux, le fantôme du père a envoyé un prāy s'en emparer [les garder dans le temple].	Images : 1 singe substitut de soi-même, [1 dieu, 1 cheval], 3 [6] prāy. Pê à 3 [6] tours, 4 [6] kantòñ.	
	Âge moyen ..	Il reçoit en garde l'anneau.	Craindre **aînés et cadets de sa génération en ce qui concerne** les procès.		Images : **Kumbhakarma** [un yāk] tenant une massue, 1 singe [et serpent], 6 prāy. Pê à 6 tours, 5 [6] kantòñ.	
	Vieillesse....	Il va à Laṅkā, tourne et revient.	Craindre ses ennemis [les procès].	L'esprit du Kru charge l(es) esprit(s) dans la maison de faire du mal. [Prāy et esprit(s) dans la maison font du mal.]	Images : 1 grand dieu, 6 prāy, 1 homme et femme parés, 1 dieu tenant des flèches. Pê à 6 tours, 7 [6] kantòñ.	

TABLEAU VI

COUPLES		GENRE DE FORTUNE (d'après MCC 54.015)	PRONOSTICS	PRINCIPALES VARIANTES (39.005-39.008)
Rat et......	Rat......	....	Fortune selon désirs. Querelles.	39.008 ne donne qu'une série de couples : rat-bœuf et non bœuf-rat, etc., sauf pour les unions de lièvre avec singe et coq. Jusqu'à serpent compris, n'indique pas le genre de fortune.
	Bœuf.....	[Propriétaire foncier.]	Biens nombreux. Querelles.	
	Tigre.....	....	Biens nombreux. Vie courte. [Réussite en riziculture.]	39.005 : Pêcheur. Enfant qui meurt dans un incendie — bon pour culture et commerce. 39.008 : longévité.
	Lièvre....	Sethĕi [qui vend de belles marchandises].	Biens nombreux. Bonheur. [Très bon.]	39.005 : Sethĕi [commerçant] qui s'attache à un courtisan.
	Nāga.....	[Magasinier.]	Richesse, puis ruine. [Querelles. Vie courte.]	
	Serpent...	Marchand de buffles. [Rôdeur.]	Mauvais. [Enfants nombreux. Querelles.]	
	Cheval....	Sethĕi. [Dignitaire.]	Bonheur. [Réussite en riziculture, commerce.]	39.005 : Mandarin.
	Chèvre...	Courtisan. [Dignitaire.]	Biens nombreux. [Avoir moyen.]	39.005 : Dignitaires [soixante].
	Singe.....	Surveillant de marché. [Portier.]	Querelles. [Moyen.]	39.005, 39.008, rat-singe et singe-rat : Portier.
	Coq......	Marchand de bœufs. [Marchand de palmiers à sucre.]	Mauvais. [Très bon.]	39.005, rat-coq et coq-rat : Marchand de bœufs; coq-rat, pronostics : Mauvais.
	Chien.....	Dignitaire.	Nombreux biens, nombreux enfants. [Chance. Acquisition de biens. Très bon.]	
	Porc......	Marchand de buffles. [Dignitaire.]	Pas de bonheur. [Toujours bon. Acquisition de biens très beaux.]	
Bœuf et.....	Bœuf.....	Surveillant de hangars.	Querelles.	39.005, 39.008 : pas de genre de fortune.
	Tigre.....	Sethĕi.	Longévité.	39.005, tigre-bœuf : Mauvais; 39.008, bœuf-tigre : pas de pronostics.
	Lièvre....	Sethĕi. [Magasinier de sethĕi.]	Nombreux enfants. Très bon. [Très bon.]	39.005, bœuf-lièvre : Magasinier au-dessus de tous les sethĕi; 39.008, bœuf-lièvre : pas de pronostics.
	Nāga.....	Gardien. [Enfant de courtisan.]	Avoir moyen. [Chance moyenne.]	39.005, bœuf-nāga : pas de genre de fortune; 39.008, bœuf-nāga, pronostics : A peine de quoi manger.
	Serpent...	Reine.	Biens nombreux.	39.005, bœuf-serpent : pas de genre de fortune; serpent-bœuf : Commerçant qui s'attache à un courtisan.
	Cheval....	Marchand de bœufs [de buffles].	Chagrins constants. [Mauvais.]	39.008, bœuf-cheval : pas de genre de fortune.
	Chèvre....	Commerçant. [Fortune à la disposition de tous.]	Avoir moyen. [Union à éviter.]	39.005, bœuf-chèvre : pas de genre de fortune; 39.008 : Mauvais (pas de genre de fortune).
	Singe.....	Sethĕi. [Dignitaire.]	Querelles. [Très bon.]	Bœuf-singe; 39.005, 39.008 : pas de genre de fortune; 39.005, singe-bœuf : Sethĕi — bon.
	Coq......	Dignitaire.	Biens nombreux. Longévité. [Bon si l'on s'attache à un courtisan.]	39.005 : Dignitaire [qui s'attache à un courtisan]; pas de pronostics.
	Chien....	Indra.	On aura tout ce qu'on voudra.	39.005 : Indra. [Garde d'Indra.]; 39.008 : Sethĕi — bon.
	Porc......	Portier. [Éleveur de bœufs et de chevaux.]	Chagrin et bonheur se compensent. [Biens qu'on ne peut garder longtemps.]	39.005 : Éleveur de chevaux [et de bœufs], beaucoup de chagrin. [Les biens demeurent.]; 39.008 : pas de genre de fortune — mauvais.

TABLEAU VI (suite)

COUPLES		GENRE DE FORTUNE (d'après MCC 54.015)	PRONOSTICS	PRINCIPALES VARIANTES (39.005-39.008)
Tigre et.....	Tigre.....	Sethĕi.	Biens nombreux.	
	Lièvre....	Sethĕi. [Yăk.]	Biens nombreux. [Nombreux enfants. Querelles.]	39.005 : Sethĕi. [Dieu] — grande richesse [pas de bonheur].
	Nāga.....	Patron de jonque.	Chagrins constants. [Biens acquis. Nombreux esclaves.]	39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Amour mutuel — à peine de quoi manger.
	Serpent...	Sethĕi qui vend aux courtisans.	Moyen. [Très bon.]	
	Cheval....	Orfèvre réputé.	Mauvais et bon également. Nombreux enfants.	39.005, pronostics : Fortune bonne et mauvaise — chagrins constants. 39.008 : Dignitaire — bon.
	Chèvre...	Commerçant [en bœufs].	Des biens. Moyen.	39.005, pronostics : Convenable. [Très bon.] 39.008 : pas de genre de fortune, pronostics : Mauvais.
	Singe.....	Commerçant [en or].	Biens dès l'origine. [Grande réussite dans le commerce.]	
	Coq......	Sethĕi.	Nombreux enfants, esclaves. De plus en plus de malheurs. [Beaucoup d'éléphants et de chevaux.]	39.005, pronostics : Nombreux esclaves — nombreux enfants qui font le chagrin des parents. [Nombreux éléphants et chevaux — querelles.]
	Chien....	Mandarin. [Douanier.]	Querelles. [Mauvais.]	39.005 : Mandarin. [Chef de dignitaires.] Querelles — mauvais.
	Porc......	Dieu. [Fortune à la disposition de tous.]	Querelles. [Fortune intermittente, retour au dénuement et à l'isolement.]	
Lièvre et....	Lièvre....	Dieu.	Enfants et biens nombreux.	39.008 : Nombreuses querelles.
	Nāga.....	Riziculteur. [Dieu.]	Avoir moyen. Bon. [Querelles.]	39.005, pronostics : Excellent. [Querelles.] 39.008 : pas de genre de fortune, pronostics : Guère bon.
	Serpent...	Brahma. [Feu.]	Bonheur supérieur. [Union à éviter.]	39.005 : Brahmane. [Feu d'ordures.] 39.008 : Ascète brahmane.
	Cheval....	Sethĕi. [Porteur.]	Biens nombreux. [Pauvreté constante.]	39.005 : Sethĕi. [Personne qui cherche toujours à manger.]
	Chèvre...	Sethĕi brahmane très réputé. [Sethĕi.]	Avoir moyen. [Bon.]	39.008 : Bonze — moyen.
	Singe.....	Marchand de bœufs. [Chouette.]	L'amour mutuel s'exprime bien. [Querelles.]	39.005 et 39.008 : Éleveur de bœufs. [Chouette.] 39.008 : pas de pronostics.
	Coq......	Sethĕi.	Nombreuses maladies.	39.008 : Fortune presqu'égale à celle d'un sethĕi. [Commerçant.] Pas de pronostics.
	Chien.....	Passeur. [Patron de bateau.]	Gains communs. Beaucoup d'amour-propre. [Avoir moyen. Biens qu'on n'apprécie pas.]	39.005 : Passeur. [Naufragé] — ce qu'on gagne ensemble, on le perd ensemble — tristesse constante. [Avoir... etc.] 39.008 : Navire.
	Porc.....	Tigre mangeant ses petits.	A peine de quoi manger. Vie courte. [Enfants qui ne survivent pas.]	39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Mauvais.

TABLEAU VI *(suite)*

COUPLES		GENRE DE FORTUNE (d'après MCC 54.015)	PRONOSTICS	PRINCIPALES VARIANTES (39.005-39.008)
Nāga et......	Nāga.....	....	La fortune quitte toujours la maison. (Les époux) meurent ensemble.	39.005 : Fortune à la disposition de tous — bonheur partagé. 39.008 : Dieu — ne durera pas.
	Serpent...	[Çiva.]	Bonheur. Longévité. [Nombreux biens acquis. Querelles.]	39.005 : Paradis. [Çiva] — bon. [Biens acquis — injures mutuelles (des époux) qui font des œuvres méritoires, mais dont les caractères ne s'accordent pas. 39.008 : Çiva — bon.
	Cheval....	Dieu dans palais. [Enfant de mandarin.]	Biens nombreux. Longévité. [Toujours très bon.]	
	Chèvre ...	Mandarin. [Mandarin de cour.]	Bonheur. Nombreux enfants. [Chance. Biens nombreux.]	
	Singe.....	Asura combattant.	Mauvais. Avoir moyen. [Beaucoup de biens.]	39,005 : Asura combattant. [Homme libre.] 39.008 : Sethĕi — bon.
	Coq......	Chef de canton. [Fortune à la disposition de tous.]	Biens nombreux. Vie courte. [Toujours très mauvais.]	39.005, nāga-coq : Chef de canton que tous nourrissent — biens et enfants nombreux. 39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Avoir moyen.
	Chien.....	Dignitaire. [Dieu-chien mangeant au milieu du marché.]	Bon. Vie courte. [Indigence en tout.]	39.005, nāga-chien : pas de genre de fortunes; pronostics : Ruine totale — vie courte; chien-nāga, le mot «dieu» est supprimé. 39.008 : Humain supérieur — (pas de pronostics).
	Porc	Práḥ Peisrăb (= le Riz divinisé) dans le grenier.	Très bon.	39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Mauvais.
Serpent et...	Serpent...	Éléphant dans l'étable.	Pas de bonheur. Maladies fréquentes.	39.008 : Gardien d'éléphants.
	Cheval....	Sethĕi.	Biens nombreux.	39.005, pronostics : Grande richesse. [Biens nombreux — pas de bonheur.]
	Chèvre ...	Enfant de courtisan. [Mandarin.]	Biens nombreux. Caractères qui se conviennent.	39.005 : Enfant d'esclave. 39.008 : Esclave.
	Singe.....	Sethĕi.	Nombreux chevaux et éléphants.	39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Mauvais.
	Coq......	Dieu. [Fortune à la disposition de tous.]	Beaucoup de bonheur. [Toujours très mauvais.]	
	Chien.....	Bimbisara. [Dieu dans palais.]	Beaucoup de bonheur. [Très bon.]	39.008 : Viṣṇukarman (pas de pronostics).
	Porc	Propriétaire foncier.	Réussite en riziculture. Bonheur.	39.005 : Propriétaire foncier. [Commerçant.] 39.008 : Commerçant.
Cheval et....	Cheval....	Éléphante mettant bas.	Mauvais.	39.005 : Gardien d'éléphants — les enfants font le malheur des parents. 39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Mauvais.
	Chèvre ...	Propriétaire foncier. [Dieu.]	Recherche de gains malhonnêtes. [Avoir moyen. Enfants qui s'aiment.]	39.005, pronostics : On gagne juste de quoi se nourrir — mauvais. [Avoir mauvais — enfants qui s'aiment, mais se disputent.] 39.008 : Chien — mauvais.
	Singe.....	Sethĕi. [Homme libre.]	Bon. [Biens nombreux.]	39.008 : Fortune moyenne.
	Coq......	Marchand de poisson. [Bœuf dans le parc.]	Avoir moyen. [Toujours mauvais.]	39.005 : coq-cheval : Fortune en cage. 39.008 : Commerçant en navires (pas de pronostics).
	Chien	Étable à bœufs. [Enfant gardien de bœufs.]	Des biens. Excellent. [Mauvais.]	39.008 : Fortune satisfaisante.
	Porc......	Dignitaire. [Eau dans le feu.]	Des biens. Excellent. [Très bonne union.]	39.005 : porc-cheval, pronostics : Pauvreté — mauvais.

TABLEAU VI *(suite et fin)*

COUPLES		GENRE DE FORTUNE (d'après MCC 54.015)	PRONOSTICS	PRINCIPALES VARIANTES (39.005-39.008)
Chèvre et ...	Chèvre ...	Personne qui demande protection.	Mauvais.	39.005 : pas de genre de fortune, pronostics : Bon. 39.008, pas de genre de fortune.
	Singe	Dignitaire qui s'attache à un courtisan.	Très bon.	39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Grande richesse, mais mauvais.
	Coq	Asura. [Mandarin.]	Bon pour riziculture. Querelles. [Union très bonne.]	39.008 : Yăk — querelles.
	Chien	Gardien de bœufs. [Yăk.]	Mauvais. [Querelles.]	39.008 : Lion (*tŏsen*) — bonheur — félicité.
	Porc	Commerçant. [Fortune à la disposition de tous.]	Biens acquis. Querelles. [Toujours mauvais.]	
Singe et	Singe	Dignitaire.	Enfants qui ne survivent pas.	39.005 : Chef de dignitaires. 39.008, pas de genre de fortune.
	Coq	Mandarin. [Bœuf dans le parc.]	Des biens. Beaucoup de bonheur. [Toujours mauvais.]	39.005 donne **deux fois** coq-singe : Bœuf dans le parc. [Fortune de pays divers.] 39.008 : Seigneur — nombreux enfants qui ne survivent pas.
	Chien	Chien tenant son enfant dans la gueule.	Mauvais. [Biens nombreux. Querelles.]	39.005 : Chien dans le marché. 39.008 : Marchand d'or — excellent.
	Porc	Chien vivant sous la frange du toit de chaume. [Mandarin.]	[Bonheur constant.]	39.005, pronostics : L'amour mutuel s'exprime bien — bonheur moyen. [Parfait.] 39.008 : Chien — mauvais.
Coq et	Coq	Sethĕi.	Très bon.	39.005 : Fortune de pays divers — avoir moyen. 39.008 : pas de genre de fortune; pronostics : Mauvais.
	Chien	Sethĕi. [Dignitaire.]	Beaucoup de bœufs et buffles. [Richesse. Beaucoup de bonheur.]	
	Porc	[Porc.]	Biens nombreux. Vie courte. [Querelles.]	39.005 : [Porc en cage.]
Chien et	Chien		Fortune excellente. Longévité.	39.005 : Sethĕi — longévité. 39.008 : Mandarin — bon.
	Porc	Sethĕi. [Vendeur de marché.]	Vie courte.	39.005, pronostics : Longévité. [Querelles.] 39.008 : Sethĕi — bon.
Porc et Porc		Dignitaire estimé.	Bonheur. Longévité.	

TABLEAU VII

ANIMAL	CORPS DE PROH-MOČĂT	ASTRE DANS LA BOUCHE	RACE	ÉLÉMENT	ÉPISODE CORRESPONDANT	ORIGINE	ÂGES DANGEREUX	PRONOSTICS GÉNÉRAUX
Rat	Tête	Soleil	Dieux, fém.	Eau de la bouche du tigre	Le père de Ktĕimèr Kómăr ordonne au conducteur du char royal de l'emmener et l'enterrer dans la forêt.	Cocotier à l'éclat de gemmes entassées	10, 12, 13, 15, 17, 40, 52, 66, 72, 87.	Une femme aura de nombreuses infirmités, un mari au cœur très sec. Craindre les maladies.
Bœuf	Bouche	Lune	Humains, masc.	Terre	Mohà Činŭk quitte sa mère pour aller gagner sa vie; il fait naufrage, nage trois jours, Monimékhalăr le prend dans ses bras et s'envole avec lui jusqu'aux jardins.	Palmier à sucre	10, 18, 25, 34, 52, 58, 67, 74, 79, 89.	Un homme plaira aux femmes par ses discours, saura ce qui est méritoire, aura un caractère souple. Une femme plaisantera beaucoup avec son mari. On aura chance dans le commerce, fortune en argent, or, étoffes. Le lieu où l'on demeure convient excellemment.
Tigre.	Bouche, côté droit	Mars	Yoky, fém.	(Bois d')arbre à pain	Sŏvonosàm, allé dans la forêt, va puiser de l'eau, la met sur le dos d'un cerf pour les besoins de ses mère et père aveugles.	Arbre rẫn, ou arbre à pain	17, 28, 55, 51, 79, 89.	Bouche dure, bon caractère. Une femme aura deux maris. Fortune, aide constante de la famille.
Lièvre	Poitrine	Mercure	Humains, fém.		Le roi Nĭmorăč va voir enfers et paradis.	Cocotier tàkèr, qui est une plante excellente		Bouche souple, bon caractère. Une femme aura trois maris. Si l'on quitte son lieu de naissance, on aura or, argent. Ne pas parler aux gens sans éclat.
Năga	Ventre	Jupiter	Dieux, masc.	Or	Mohòssŏtha explique l(es) énigme(s) à la déesse qui écoute; tous les hommes réunis écoutent assis.	Bambou prei	51, 71, 27, 21, 47, 52, 55, 67, 78, 88.	Par ses discours on gagnera l'affection d'un grand personnage du clergé ou d'un enfant de dignitaire. Cœur très sec. Une femme orpheline aura trois maris. On obtiendra or, argent de tout le monde.
Serpent . . .	Cuisse	Vénus	Humains, masc.	Feu	Le Bodhisatva, roi, quitte mère et père; il part du royaume des năga et va chercher la sainteté sur une termitière; un charmeur de serpents le trouve, le prend et l'emmène au royaume des hommes.	Ficus religiosa ou arbre rẫn	12, 13, 25, 27, 52, 66, 63, 64, 71, 77, 73, 86.	Bouche souple, caractère qui s'emporte facilement et se démonte vite. En cas de maladie, faire la pêche des esprits vitaux et lier les poignets, alors on aura or et argent. Le lieu de résidence plaît.
Cheval	Genou	Saturne	Dieux, fém.	Feu	Le père de Čănt Kómàr charge quatre brahmanes de faire le feu du sacrifice en l'honneur des dieux pour qu'ils descendent l'aider; un grand vent tourbillonnant s'élève, les quatre brahmanes tombent malades.	Koki ou bananier	14, 30, 34, 35, 61, 62, 65, 78, 80, 82, 96.	Bouche obstinée, caractère possessif. On aura or, argent, esclaves.

TABLEAU VII (*suite et fin*)

ANIMAL	CORPS DE PROH-MOČĂT	ASTRE DANS LA BOUCHE	RACE	ÉLÉMENT	ÉPISODE CORRESPONDANT	ORIGINE	ÂGES DANGEREUX	PRONOSTICS GÉNÉRAUX
Chèvre ...	Membre supérieur gauche	Soleil	Dieux	Or	Le brahmane Nïrottha descend regarder le monde des hommes, Rék Măs vient chercher un homme pour qu'il observe les saints préceptes.	Arbre barasačăt, supérieur à tous les arbres	15, 27, 28, 36, 37, 66, 67, 73, 85, 89.	Cœur sec, bouche sèche. Enfance difficile. En quittant son lieu de résidence, on aura des pouvoirs glorieux. S'attacher à un dignitaire sera bon. Une femme sera néfaste pour son mari. On aura des objets d'argent, d'or, des bœufs, buffles, éléphants, chevaux. Ne pas parler aux voisins de basse extraction, les dieux vous protègeront. Enfant d'esclave, on deviendra homme libre; enfant d'homme libre, on pourra « manger le pays ». On deviendra un sage. Dans l'administration, s'attacher à un dignitaire.
Singe	Cuisse	Lune	Yokkhy, masc.	Fer que Prăḥ Čănt porte sur son épaule	Piythŭr est attaché par le Yokkh Baṇaka à la queue de son cheval qui vole jusqu'au royaume des năga; il prêche les năga, Baṇaka est converti.	Jaquier	8, 24, 27, 69.	Bouche souple, caractère souple, connaissance de ce qui est méritoire. Si, dans son enfance, on quitte son pays de naissance, on parviendra à la vieillesse. On aura par une femme des objets d'argent, d'or, des étoffes précieuses, des bœufs, buffles, éléphants, chevaux.
Coq......	Bassin	Saturne [*sic*]	Yokkhy, masc.	Fer	Vésantàr, avec Métrĕiy, Vočaliy, Krasnàr, va dans la forêt du mont Kirivoṅkot, et y reçoit la sainteté.	Bambou tôy	5, 15, 12, 13, 23, 26, 40, 55, 58, 70, 79, 89.	Bouche obstinée, caractère grand ouvert qui sait les œuvres méritoires. Parvenu à la vieillesse, on dépassera par ses mérites ceux de sa génération. Si l'on quitte le pays, on réussira, grâce à sa sagacité, dans le commerce, l'agriculture. On soignera mère, père, famille, sans aide mutuelle.
Chien.....	Membre inférieur droit	Mercure	Yokkhy, fém.	Terre			21, 29, 37, 55, 54, 56, 57, 66, 87, 89.	Bouche souple, qui connaît ce qui est méritoire. Dans la maturité et la vieillesse, on aura des mérites, de la gloire.
Porc	Membre inférieur gauche	Jupiter	Humains, fém.	Eau	Le roi Sappomĭta chasse la précieuse dame Kse Sar, les princes Čeiy Tăk et Čeiy Sen (puis) les cherche dans la forêt.	Nénuphar au centre de la forêt		Discours qui plaisent aux bonzes parmi les dignitaires [?]. Caractère obstiné. En quittant le pays, on pourra subsister à son gré.

TABLEAU VIII

ANNÉE	TRIMESTRE	ANIMAL	ÉLÉMENT	CARACTÈRE Vie affective	AGRI-CULTURE	COMMERCE	ADMINIS-TRATION	PRONOSTICS DIVERS
RAT.....	Čet, piysàk, čés......	Rat au ventre blanc.		Intelligence. Caractère souple.				On aura éléphants, chevaux, tous les biens qu'on voudra.
		Rat divin qui a obtenu une gemme.	Eau d'étang utilisée par les hommes.	Mots sages et justes.	Toujours bon.		Sera haut mandarin.	
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt..	Rat musqué très dépravé.		Caractère peu souple. Impossibilité de faire des actes méritoires comme tout le monde; le rat détruit beaucoup, l'eau tombe, c'est difficile.	Moyen.			Si l'on est enfant de sethĕi, on tombera dans l'indigence.
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Rat bańkań.		Grand désir de savoir ce qui est méritoire.	Moyen : subsistance normale.	Mauvais au pays, bon ailleurs.	Sans résultat.	Mauvais et bon se compensent.
BŒUF...	Čet, piysàk, čés......	Taureau-roi éminent qui a un cortège.	Terre cuite.					
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...	Bœuf de labour utilisé par les hommes.	Terre de rizière.					
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Bœuf sauvage au cœur dur.		Menteur jusqu'à la vieillesse. Ne sait écouter. À la longue, saura faire ce qui est bien, car il est intelligent.	Bon.	Mauvais.		Bon dès l'enfance. Grande fortune.
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Bœuf que l'on nourrit, qui ne sait trouver les fruits [= les mérites ?], a de la difficulté à se nourrir.	Terre de clairière, pour semis de paddy.					
TIGRE...	Čet, piysàk, čés......	Tigre mangeur d'hommes — tigre que quelqu'un protège.	Bois tendre.	Autorité. Mots conformes aux sentiments.	Difficile.		S'il s'attache à un dignitaire, pourra être mandarin et saura agir avec discernement.	Victoire au combat.
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...		Bois parfumé.					
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Tigre mangeur de poules.	Bois parfumé.	Mérites personnels d'un chat-tigre (*khlà trĕi*), moyen. Souffrances du cœur.				Assure sa subsistance comme tout le monde.
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Tigre aveugle.	Fer [*sic*] de peu de valeur.	Vaniteux. Cœur sec. Peu sûr dans ses discours.				Aimé des dignitaires.

TABLEAU VIII *(suite)*

ANNÉE	TRIMESTRE	ANIMAL	ÉLÉMENT	CARACTÈRE Vie affective	AGRI-CULTURE	COMMERCE	ADMINIS-TRATION	PRONOSTICS DIVERS
LIÈVRE..	Čet, piysàk, čés.......	Lièvre dans le disque de la lune.	Bois tendre.					
	Asàt, sràp, phŭtrabŏt...	Lièvre slĕk.	Bois pourvu d'un cœur.	Se dénigre sans avantage pour autrui. Mots chauds et piquants comme piment.	Mauvais.		Se rendra célèbre.	Aura or et argent comme les autres.
	Asŏč, kàtĕik, mākosĕir.	Lièvre qui attend la sainteté et connaît de grands mérites.	Bois sur la cime de la montagne.	Discours ne plaisant guère à autrui. Intelligence supérieure.			Sera mandarin de très haut rang.	
	Bŏs, māk, phalkŭn....	Lièvre à cuisse brisée — lièvre perclus.	Bois parfumé.		Peu de biens jusqu'à la vieillesse.	Mauvais.		Si l'on est enfant de sethĕi, on tombera dans une grande indigence. Nombreuses maladies.
NĀGA....	Čet, piysàk, čés.......	Roi des Nāga-rois.	Or fin.	Accomplira des œuvres méritoires et toutes ses actions seront très bonnes.	Moyen.		Sera important. Aura une grande puissance sur aînés et cadets de sa génération.	Ses ennemis ne pourront lui faire du mal.
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...	Serpent krày.	Or encrassé.	Caractère froid.				
	Kàtĕik, mākosĕir, bŏs .	Cobra très venimeux.	Or moyen.	S'il s'emporte contre quelqu'un il s'arrêtera difficilement. Aime rire. A des mérites supérieurs à ceux de toute sa famille.	Mauvais. Ses instruments seront médiocres		Moyen, s'il s'attache à un dignitaire.	S'il s'agit d'une femme, elle aura un mari de caractère dépravé.
	Māk, phalkŭn, asŏč...	Python sans venin.	Or massif.	Caractère souple. Dit la vérité, ne sait flatter en mentant.	Moyen.		S'attacher à un dignitaire.	Si l'on se fait chef, on aura une intelligence supérieure à tous.

TABLEAU VIII *(suite)*

ANNÉE	TRIMESTRE	ANIMAL	ÉLÉMENT	CARACTÈRE Vie affective	AGRI-CULTURE	COMMERCE	ADMINIS-TRATION	PRONOSTICS DIVERS
SERPENT	Čet, piysȧk, čés......	Petit serpent, quoiqu'on le dise Roi des Nāga-rois.	Feu de foudre.					Très bon.
	Asȧt, srȧp, phatrabŏt...	Serpent prei.	Feu dans pierre.	On aimera les procès, s'emportera souvent, fera fiasco, sera mécontent jusqu'à la mort.			Mauvais.	Si l'on est chef de voleurs, on subsistera normalement. S'il s'agit d'une femme, elle aimera en dehors de son mari.
	Asŏč, kȧtĕik, mākosĕir.	Serpent milȧñ qu'on dit serpent de terre — serpent lové sur l'arbre.	Feu.	Courage. Se plaît à parler en faveur de ce qui est bien. Caractère obstiné, qui sait ce qui est méritoire.	Guère bon.	Bon.	Le roi dit qu'il a de la chance.	Gagne difficilement sa vie.
	Bŏs, māk, phalkŭn....	Python.	Feu dans gemme.				Bon, s'il s'attache à un dignitaire.	S'il est enfant d'esclave, deviendra homme libre, s'il est enfant d'homme libre, pourra être mandarin qui « mange le pays ».
CHEVAL	Čet, piysȧk, čés.......	Cheval de race qui a de la barbe.	Feu de foudre.	Aime le mal. N'est pas droit. Intelligence tranchante.	Passable.	Moyen.	Passable.	Bon et mauvais se compensent. S'il est enfant de sethĕi, il tombera.
	Asȧt, srȧp, phatrabŏt...	Cheval de selle qu'on fait courir et que les hommes nourrissent.	Feu que les hommes font fumer.	Entêté jusqu'à l'épuisement. Ne peut parler de façon dépravée.	Bon : beaucoup d'or, d'argent, de suivants, d'esclaves.		Sans profit.	
	Asŏč, kȧtĕik, mākosȧy.	Cheval crachant sur l'homme qui le nourrit.	Feu dans pierre.		Bon.		Ne pourra pas.	S'il est enfant de sethĕi, deviendra indigent.
	Bŏs, māk, phalkŭn....	Étalon-roi — cheval que le roi nourrit.	Feu de gemme.		Bon : sera grand sethĕi.		S'il s'attache à un dignitaire, pourra être important.	Beaucoup de fortune.

TABLEAU VIII (*suite*)

ANNÉE	TRIMESTRE	ANIMAL	ÉLÉMENT	CARACTÈRE Vie affective	AGRI-CULTURE	COMMERCE	ADMINIS-TRATION	PRONOSTICS DIVERS
CHÈVRE	Čet, piysàk, čés.......	Chèvre que le roi nourrit.	Or des forêts et campagnes du paradis.		Très bon.			
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...	Chèvre que l'homme nourrit.	Or scintillant.	Mots sages.	Aura ce qu'il désire.		Mauvais.	Petits chagrins. Bon vers la vieillesse.
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Chèvre aveugle.	Or friable.	Caractère obstiné, mauvais. Intelligence.	Bon.		Mauvais.	Craindre les maladies des membres. Petits chagrins qui ne dureront pas.
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Chèvre boiteuse qui cherche sa nourriture sans la trouver.	Or en masse.	Intelligence et cœur connaissent ce qui est méritoire. Ne pense qu'à soi.			Moyen.	Si l'on est enfant de sethĕi, on s'abaissera.
SINGE	Čet, piysàk, čés.......	Singe bodhisatva, qui a un cortège.	Fer.	Caractère souple, qui connaît les actes méritoires. Mots justes.				Obligera un dignitaire éminent. S'il est enfant d'homme libre, il pourra « manger le pays ». Nombreux esclaves et suivants.
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...	Singe qui erre en forêt, demandant l'aumône.	Fer aiguisé.	Ne sait pas écouter.	Bon.		Mauvais.	Beaucoup de bœufs, buffles, éléphants, chevaux.
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Singe prăm qui désire parler...	Fer blanc très rayable.	Sentiments mauvais.	Moyen.			
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Gibbon qui se nourrit difficilement.	Fer pur.	Caractère souple grâce auquel on réussira jusqu'à la vieillesse.	Guère bon.		Moyen, s'il s'attache à un dignitaire.	Beaucoup d'enfants.
COQ	Čet, piysàk, čés.......	Coq nourri par l'homme.	Fer klàr [?].	Difficile dans l'enfance, bon caractère dans l'âge mûr. Caractère souple, mots....	Toujours bon.			Si l'on est de sexe masculin, on pourra être meneur d'hommes.
	Asàt, sràp, phatrabŏt...		Fer forgé.	Menteur. Obstiné. Dans les disputes, semble se mettre à l'écart. Intelligent. Pense que les autres ont mêmes sentiments que lui. Fait des œuvres méritoires.	Moyen.			Se nourrit difficilement.
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Coq qui gratte la terre.	Fer excellent.	Pas d'intelligence. Souffrances du cœur dans l'enfance, quelques jouissances du cœur dans l'âge mûr. Ne dit guère la vérité. Caractère obstiné.	Moyen.		Pourra subsister comme les autres.	
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Coq sauvage — coq-roi que le bodhisatva nourrit excellemment.	Fer brut.	Caractère mauvais. Perception des sentiments d'autrui. Caractère souple.			Pourra devenir important.	Nombreux esclaves, suivants, bœufs, buffles, chevaux. Nombreux enfants et petits-enfants.

TABLEAU VIII *(suite et fin)*

ANNÉE	TRIMESTRE	ANIMAL	ÉLÉMENT	CARACTÈRE Vie affective	AGRI-CULTURE	COMMERCE	ADMINIS-TRATION	PRONOSTICS DIVERS
CHIEN			Terre cuite.					
	Asàt, sràp, phatrabŏt...	Chien que tous les hommes nourrissent.	Terre noire.	Intelligence. Fait des actes très méritoires. Mots sages.	Moyen.	Bon.	Bon.	S'il est fils d'esclave, pourra devenir homme libre, s'il est fils d'homme libre, pourra « manger le pays ».
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Chien de marché.	Terre de cime de montagne très mouvante et difficile.	Caractère audacieux.	Bon; pourra subsister sur le pays comme tout le monde.	Moyen.		Aînés voleurs, neveux [- clientèle] très audacieux.
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Chien de foyer meilleur qu'un chien de marché.	Terre « excrément de porc ».					Ni bon ni mauvais, subsistance assurée.
PORC	Čet, piysàk, čés.....	Porc qui, allant travailler, trouve une gemme — porc mâle que le roi nourrit.	Eau d'étang.	Connaît ce qui est méritoire, craint le péché. Esprit obstiné. Ne peut enseigner.		Beaucoup d'or, argent, esclaves, suivants.	Mauvais.	
	Asàt, sràp, phŏtrabŏt...	Porc en cage.	Eau bonne pour l'homme.	De sentiment, sait ce qui est méritoire.	Bon.		Guère bon.	Nombreuse parenté sur laquelle on ne peut s'appuyer. Si on s'attaque directement aux difficultés, alors ce sera bon.
	Asŏč, kàtĕik, măkosĕir.	Porc que l'homme nourrit de déchet de riz de distillation.						
	Bŏs, măk, phalkŭn....	Porc qui, tenant dans sa gueule une gemme, marche sur l'eau.						Excellent.

TABLEAU IX

	RAT	BŒUF	TIGRE	LIÈVRE	NĀGA	SERPENT	CHEVAL	CHÈVRE
Čet, asŏč............	Personne sur un rat, tenant une épée.	Personne sur un bœuf, tenant une corde.	Yokkh sur un tigre tenant un bâton serré dans sa main.	Bodhisatva assis sur le trône du disque de la lune.	Dieu sur un cheval à patte cassée, dont il tient la queue.	Homme sur un nāga dont il tient le cou.	Reine sur un cheval.	Reine sur une chèvre rouge dont elle tient la tête.
Piysàk, kàtĕik.........	Personne dans un bateau, tenant une épée.	Deux hommes tenant des lacets, qui se disputent.	Bodhisatva humain qui bâte un nāga.	Homme tenant une épée.	Bodhisatva assis sur un trône, tenant une épée.	Reine tenant une coupe à pied; une personne bâte un nāga.	Homme sur un éléphant et tenant une épée, qu'une personne abrite d'un parasol.	Deux personnes en bateau dont les mains...
Čés, mākosĕir.........	Personne sur un bœuf, tenant une corde.	Personne sur un cheval, tenant une épée.	Femme sur un nāga, portant une main sur la face de celui-ci.	Homme sur un cheval, tenant une épée.	Deux personnes qui rompent leurs liens avec un glaive [?]	Personnes qui s'emportent l'une contre l'autre.	Femme tenant de l'arec qu'elle prépare dans la maison; on dit que ses formes sont belles; on dit que vainement elle cache son amant. Un homme... le pied gauche. Un homme tenant un bouclier dressé et un glaive vient les tuer.	Roi sur un cheval dont il raccourcit à deux mains les rênes.
Asàt, bŏs............	Femme dans une maison; elle aime en dehors de son mari. S'(il s'agit d'un) homme, c'est bon, il s'amusera beaucoup avec les femmes.	Homme et femme se disputant de l'argent.	Une personne folle qui va se coucher dans une *sàlà*.	Femme sur un lièvre; marchant auprès d'elle, une femme portant à la palanche deux paniers.	Personne sur un éléphant, tenant un croc de cornac; une personne bâte un nāga.	Roi assis sur un trône, tenant une épée.	Roi sur un cheval, tenant un nénuphar rouge.	
Sràp, māk............	Deux personnes pilant du paddy.	Personne sur un bœuf, tenant une épée.	(En) cette maison, la femme demeure, l'homme va s'amuser.	Deux personnes, tenant un poisson, qui se disputent.	Homme sur cheval, tenant une épée.	Personne sur un , éléphant, tenant un croc de cornac	Reine assise sur un trône, tenant une fleur d'arbre; une personne tenant un plateau à pied; deux personnes tenant des paniers.	
Phŏtrabŏt, phalkŭn....	Personne sur un nāga, tenant une épée.	Personne sur un nāga-roi, décochant une flèche.	Personne sur un nāga-roi, serrant les deux mains.	Personne montée à la fois sur un cheval et un nāga-roi, tenant une épée.	Homme sur un nāga-roi, tenant une épée.	Personne sur un nāga-roi, tenant une épée.	Homme sur un nāga, (se) voilant (la face) avec la main.	

TABLEAU X

ANIMAUX	VICTOIRE	BONHEUR	RUINE	CHANCE	PUISSANCE	MORT	KARMAN
Rat	1	2	3	4	5	6	7
Bœuf	2	3	4	5	6	7	1
Tigre	3	4	5	6	7	1	2
Lièvre	4	5	6	7	1	2	3
Nāga	5	6	7	1	2	3	4
Serpent	6	7	1	2	3	4	5
Cheval	7	1	2	3	4	5	6
Chèvre	1	2	3	4	5	6	7
Singe	2	3	4	5	6	7	1
Coq	3	4	5	6	7	1	2
Chien	4	5	6	7	1	2	3
Porc	5	6	7	1	2	3	4

TABLEAU XI

LETTRES	ANIMAUX	TONSÀ	«RESTES»		NOMBRES DONNÉS sans précision		RÉGION DU MUL
	05.001-39.005-48.006-48.018-48.026-48.029-54.025	39.005	39.005-83.015	ms.Ień Ros	39.005	ms.Ień Ros 48.006-54.025	39.005-48.006-48.026-54.025-83.015
Voyelles	Garuḍa	Dimanche (1)	1	1	1	1	Sud-Ouest
Gutturales	Tigre	Lundi (2)	2	2	2	2	Ouest
Palatales	Rājasīha	Mardi (3)	3	3	3	3	Nord-Ouest
Cérébrales	Chien	Mercredi (4)	4	4	4	4	Nord
Dentales	Nāga	Jeudi (5)	7	5	5	7	Nord-Est
Labiales	Rat	Vendredi (6)	5	6	6	5	Est
Semi-voyelles	Éléphant	Samedi (7)	8	7	7	8	Sud-Est
Sifflantes	Cervidé ou capridé	Dimanche (1)	6	8	8	6	Sud

LES ÉCRITURES 'TAY DU LAOS

par

Pierre-Bernard LAFONT

C'est au cours de recherches dans les manuscrits 'tay du Nord Laos que la rédaction de ce travail nous a paru nécessaire, car

— le chapitre sur l'écriture 'tay des *Recherches sur la littérature laotienne* de Finot, seule étude existant sur ce sujet, est très sommaire, du fait qu'il s'agit d'une première étude sur la question;

— certaines écritures, en particulier celles utilisées par les 'Tay Deng et les 'Tay Neua, sont en voie de complète disparition et il importait de fixer leur notation avant qu'il ne soit trop tard.

Des six écritures que nous présentons, une seule, l'écriture lao, est généralisée à l'ensemble du Laos, du fait que le lao est la langue officielle du royaume. De plus, l'enseignement de base étant dispensé en lao, l'écriture lao se propage chez les populations allogènes, tous les enfants scolarisés apprenant à écrire le lao et apprenant de moins en moins l'écriture propre à leur tribu, car, à la loi du moindre effort pratiquée par l'écolier, s'ajoute la négligence des familles. Rares, en effet, sont les pères (seuls les hommes savent lire et écrire chez les 'Tay) qui acceptent de distraire quelques minutes par jour à leurs loisirs pour enseigner l'écriture de la tribu à leurs fils. (A Nam-Tha, par exemple, aucun des élèves 'tay noir fréquentant le groupe scolaire lao ne sait écrire ou lire le 'Tay Dam.)

Quant à chacune des cinq autres écritures, elle n'est utilisée que sur l'aire restreinte où est localisée la tribu à laquelle elle est propre.

Commentaires de M. A. Haudricourt

sur les documents recueillis par M. Lafont

Les alphabets thai recueillis par M. Lafont sont tous d'origine indienne, nous emploierons donc la même transcription que celle qui est adoptée pour le pali et le sanskrit, mais l'adaptation des alphabets indiens aux langues thai a nécessité soit la création de nouveaux caractères, soit des modifications dans les usages de ces écritures que nous devons indiquer dès l'abord. Nous devons faire un classement préliminaire en mettant à part le 'Tay Neua, issu d'une tradition birmane, et les cinq autres alphabets issus d'une tradition mon-khmer.

Cette dernière tradition est certainement la plus ancienne et en même temps la mieux adaptée aux langues pour lesquelles elle était utilisée.

La création de nouveaux caractères s'est faite par l'addition d'un zigzag, d'une boucle, d'un prolongement dans le corps du tracé ou à l'extrémité de celui-ci. Il

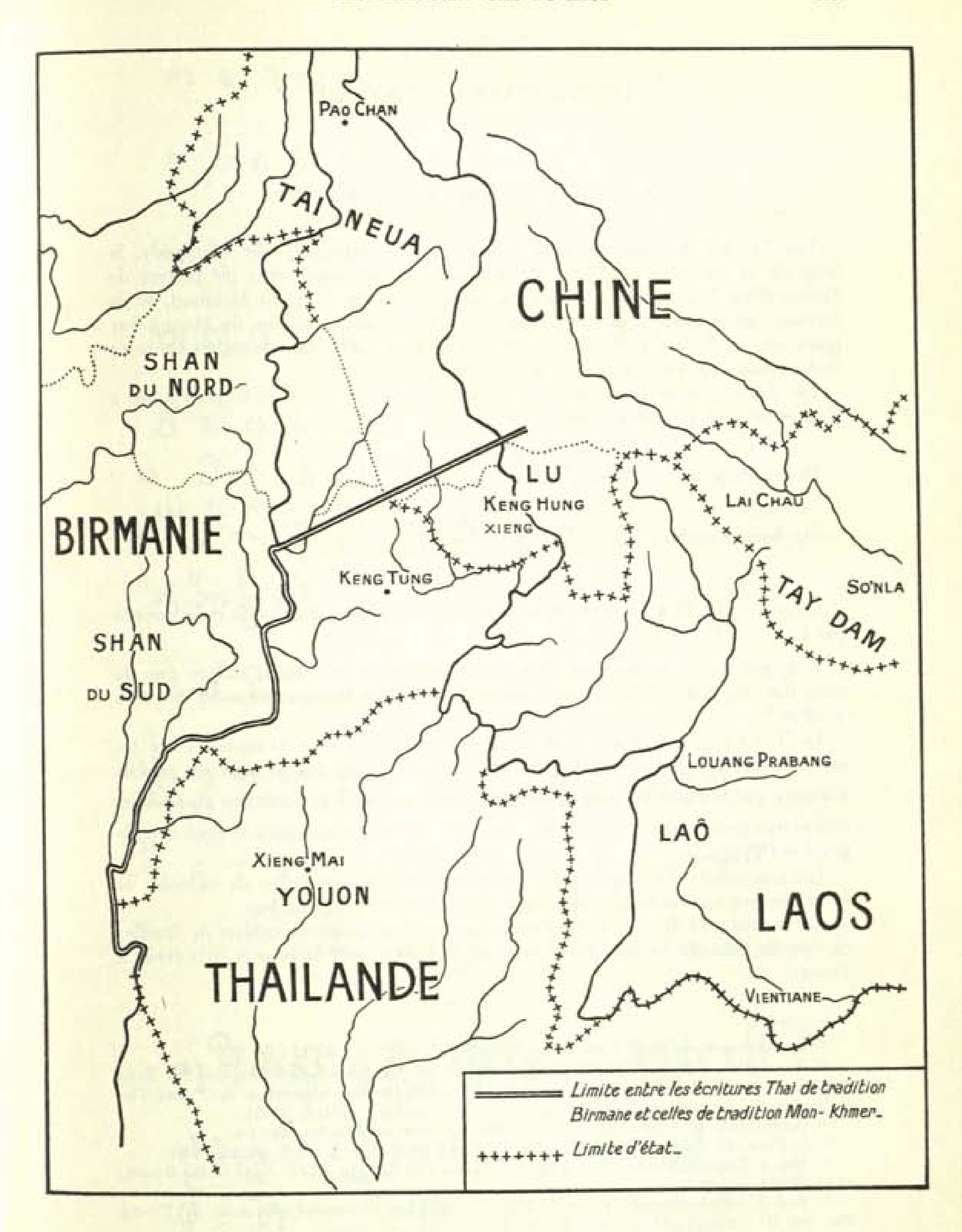
n'y a jamais plusieurs modifications portant sur la même lettre, de telle sorte qu'il nous suffira pour transcrire ces lettres modifiées dans l'alphabet latin de les mettre en petites capitales. Rappelons la valeur de ces lettres modifiées : KH, G représentent des spirantes vélaires ou plus probablement des occlusives uvulaires, J était la sonore correspondante à *s*, c'est-à-dire *z*, le T représentait sans doute une occlusive apicale sourde, qui, n'étant pas glottalisée, est restée sourde dans toutes les langues, P l'occlusive bilabiale de même articulation que la précédente, PH représente la spirante labiale sourde *f*, B la sonore correspondante, c'est-à-dire *v* (car le *v* de la translittération sanscrite était phonétiquement un *w*), 'Y représente la palatale glottalisée.

Un autre trait général de ces écritures est la suppression du virama. Ce qui rend impossible la translittération mécanique; les écritures *lü* et *youon* ont tenté d'y remédier en souscrivant la consonne finale, quand cela était possible, mais le remède a presque été pis que le mal, étant donné qu'il existait déjà des consonnes souscrites pour d'anciens groupes initiaux : *hn*, *hm* (par contre l'écriture siamoise en supprimant toutes les lettres souscrites, c'est-à-dire en les replaçant sur la ligne, n'a pas mieux réussi à éviter certaines ambiguïtés dans les cas où le signe vocalique précède la consonne, ainsi pas moyen de distinguer *hne* et *hen*, *heev* et *hvee*).

La notation des voyelles pose également des problèmes délicats à la translittération. Comme en témoigne l'écriture khmer, la valeur ancienne de la voyelle inhérente : *a*, était celle d'une voyelle postérieure (presque *o* ouvert bref), et elle est gardée dans la plupart des alphabets, de telle sorte que la voyelle brève correspondant à *ā* long est notée par un signe que nous transcrivons *ă*. La voyelle thai *o* ouvert long qui sera notée en redoublant la voyelle inhérente *a*, c'est-à-dire par le signe qui, par ailleurs, note l'occlusion glottale au début des syllabes ', ce qui est encore un cas empêchant la translittération mécanique. La voyelle *e* ouvert long est plus simplement notée par le redoublement du signe habituel de l'alphabet indien, qui note ici un *ē* fermé. Pour noter la voyelle postérieure étirée fermée, on emploie une modification du signe employé pour *i*, de telle sorte que nous la noterons *ī*. Les langues thai présentaient trois diphtongues qui ont été notées au moyen de semi-voyelles de la façon suivante : la diphtongue *uo* est notée par la semi-voyelle labio-vélaire suivie de la consonne inhérente : *va*. La diphtongue *ie* est notée par un *ī* long suivi de *yé* et pour marquer que ces deux syllabes n'en font qu'une, le *é* de *yé* est rejeté de l'autre côté de la consonne qui supporte *ī*. Enfin la diphtongue postérieure étirée correspondante est notée avec un *ī* suivi du support vocalique : *e*, le signe de cet *e* étant rejeté de l'autre côté de la consonne initiale comme dans le cas précédent. Signalons enfin une diphtongue brève notée par la modification de *ai*, c'est-à-dire *aī*. Nous verrons que dans certains alphabets du Nord, l'influence du pali où la voyelle inhérente est *a* a fait apparaître un signe pour noter l'ancienne voyelle inhérente à timbre *o* ouvert que nous noterons alors *å*; signalons enfin deux accents employés pour noter les tons, le premier vertical et le second oblique. Nous compléterons ces indications à propos de chaque écriture.

Dans les chapitres suivants, après les indications de M. Lafont, on trouvera ses documents : alphabet et texte. La translittération et le commentaire de ceux-ci ont été établis sous ma seule responsabilité.

A.-G. H.


PAO CHAN
TAI NEUA
CHINE
SHAN
DU NORD
LU
KENG HUNG
XIENG
LAI CHAU
BIRMANIE
KENG TUNG
TAY DAM
SO'NLA
SHAN
DU SUD
LOUANG PRABANG
LAÔ
XIENG MAI
YOUON
LAOS
THAILANDE
VIENTIANE
Limite entre les écritures Thai de tradition Birmane et celles de tradition Mon-Khmer.
Limite d'état.

L'ÉCRITURE 'TAY LÜ

Localisation des 'Tay Lü [1] *au Laos* [2]

Les 'Tay Lü du Laos ont leur habitat [3] dans la province de Phongsaly, le long de la frontière de Chine (6.000 individus environ); dans les plaines de Muong Sing, Muong Nang et Muong Long (province du Haut Mékong), où ils forment un groupe d'environ 7.000 individus; dans la région de Muong Say (province de Luang Prabang), où ils sont environ 3.000; dans la région située au Sud de Ban Pak Hop (province de Sayaboury).

Les chiffres, en écriture lü, diffèrent très légèrement selon qu'ils sont notés à Muong Sing ou sur les Sip Song Pan Na.

Muong Sing.....

Sip Song Pan Na.

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0

Ces chiffres, mis à part le 6 et le 7, sont totalement différents de ceux donnés par L. Finot [4].

REMARQUES. — Le système de notation que nous présentons diffère peu de ceux des 'Tay Lü de Muong La (Chine) [5], de Xieng Hung (Birmanie) [6] et du Tonkin [7].

Le 'Tay Lü s'écrit de gauche à droite et de haut en bas, sans espace entre les mots, les phrases se suivant sans retour à la ligne. La fin des phrases est parfois marquée par le signe de ponctuation (), mais en règle générale, ce signe n'est utilisé que pour marquer la fin des chapitres. La fin des ouvrages se note avec la graphie ().

Les manuscrits des pagodes sont gravés au poinçon sur feuille de bananier et se présentent sous la même forme que les manuscrits religieux lao.

Les manuscrits des particuliers se présentent sous forme de cahiers de feuilles de «papier chinois» cousues sur le bord de leur plus petite largeur et sont écrits à l'encre.

---

(1) Lü est le nom qu'ils se donnent. Les Chinois les appellent Tchö Li (車里).

(2) Au nombre d'environ 300.000, les 'Tay Lü ont leur habitat principal dans les Sip Song Pan 'Na (Chine et Birmanie). On en trouve quelques villages dans la province de Phong Tho au Tonkin (M. Durand, *Notes sur le pays Phong Tho*, in *BSEI*, XVII-2, p. 21).

(3) On trouvera, in *France-Asie*, n° 98, p. 748, une carte sur l'habitat 'Tay Lü.

(4) L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, in *BEFEO*, XVII, 5, planche VIII.

(5) Voir J. Rispaud, *Notes sur les alphabets Lü du Yün-Nan*, in *JRAS, North China Branch*, n° 64 (1933), p. 146 *bis*.

(6) Voir P. Lefèvre-Pontalis, *Étude sur quelques alphabets et vocabulaires thaïs*, in *T'oung Pao*, vol. III (1892), p. 59.

(7) L. Finot, *Recherches sur la littérature laotienne*, in *BEFEO*, XVII, 5, p. 27.

Alphabet 'tay lü

k kh g gh ṅ

c s j ɟ ñ

ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ

t th d dh n

p ph b bh m

y r l v ss h ḷ aṃ

a ā i ī u ū e ai

-ā -i -ī -u -ū -e -oi -ai

hṅ hn hm hy hl hv

-ṅ -ṅ -n -m -l -y -r

-va- -th -b -aa-

Texte 'tay lü

TRANSLITTÉRATION

Ariyasăḍ phū^{2} nīṅ nuṅ Gieṅ Puḍ khaḍ ḍai^{2}răk Gieṅ
nuṅ hmai : mie ḍai^{2} ma raaḍ naak^{2} vyaṅ lv [1]
ciṅ rū^{2} vā^{1} kān răk ni Pen khaaṅ paḍi lv
ciṅ ḍai^{2} nam Gieṅ năn Pai vaiy^{2} di kau tee^{1} va
bvă dai rien ḍai^{2} tīn khīn^{2} mā lv [1]
măḍ ariyasăḍ l [2] saṅ^{1} Pai paak^{2} cā sān
cā sān ḍai^{2} tăḍ sin hai^{2} ba' rien saṅ Gieṅ
nuṅ hai^{2} ariyasăḍ.

TRANSCRIPTION PHONOLOGIQUE

A'liya'săt⁻ phu/ nɯŋ\ nuŋ\ xəŋ\ put⁻xat/ 'dăy/ hăk_ xəŋ⁻
nuŋ\ may⁻ mə\ 'dăy/ ma\ hɔt_ nɔk_ weŋ\ lɛw_
tsiŋ⁻ hu_ wa- kan⁻ hăk_ ni_ pen⁻ xəŋ⁻ 'ba'di⁻ lɛw_
tsiŋ⁻ 'dăy/ nam\ xəŋ\ năn_ pay⁻ wăy_ ti\ ko⁻ tɛ/ wa_
pok_ tăy\ hən\ 'day/ tɯn⁻ xɯn/ ma\ lɛw_
măt_ a'liya'săt⁻ lɛ\ sɔŋ/ pay⁻ 'bɔk/ tsasan⁻
tsasan⁻ 'dăy/ tăt⁻ sin⁻ hăy/ pɔ\ hən\ sɔŋ⁻ xəŋ\
nuŋ\ hăy/ a'liya'săt⁻

TRADUCTION [3]

Un nommé Ariyasath, aux vêtements déchirés, vole des vêtements neufs. Arrivé à l'extérieur de la cité, il réfléchit que le vol est un acte mauvais. Alors, il rapporte les vêtements (là où il les avait volés) et les remet en place. Mais les

---

(1) Abréviation pour leev^{2}.
(2) Abréviation pour lee.
(3) Tous les textes présentés sont une transcription de ce passage dans les différentes écritures.

membres de la famille se réveillent, ils attachent Ariyasath et le conduisent devant le juge. Celui-ci contraint le propriétaire à faire cadeau de ces vêtements à Ariyasath.

Extrait du Coutumier 'tay lü.

Commentaire (A.-G. H.) :

L'alphabet lü que nous donne M. Lafont est loin d'être complet, puisqu'on n'y trouve qu'une seule des consonnes supplémentaires. Dans le texte on trouve un G et un P qui n'ont pas été indiqués dans l'alphabet. Avec la même translittération, les documents de Lefèvre-Pontalis donnent pour l'alphabet de Xieng-hung (*TP*, III, 59) :

n	*m*	*d*	*s*	*k*	*r*	*l*
ḍ	*gh*	*a*	*c*	*dh*	*bh*	*y*
ṅ	*v*	*j*	*g*	*ph*	*p*	*th*
P	Y	PH	B	*b*	G	*t*
J	*ñ*	*u*	*h*	*kh*	*ṇ*	*nā*

et pour l'alphabet de Xieng-kheng (*TP*, VIII, 67) :

k	*kh*	KH	*g*	G	*ṅ*
c	J	*j*	*jh*	*ñ*	*ṭh*
ḍh	*ṇ*	*ḍ*	*t*	*th*	*d*
n	*p*	P	*ph*	PH	*b*
B	*bh*	*m*	*y*	*r*	*l*
v	*s*	*ss*	*h*	*ḷ*	*a*
gh					

L'alphabet de Muong La, donné par J. Rispaud, est le suivant :

k	*kh*	*g*	G	*ñ*	*ṅ*
c	*s*	*j*	J	*y*	-y
P	*ph*	*b*	*bh*	*m*	
t	*th*	*d*	*dh*	*n*	-n

ke ki kī kā kva kī kai kīe kee

Nous sommes maintenant bien renseignés sur la langue et l'écriture des Lü des Sip-song-panna par un article chinois [1]. Le système des consonnes initiales est :

p	ph		'b	m		
		f			v	
t	th		'd	n	l	
ts		s			y	
k		x		n		h

[1] Fu Mao-chi & others, *Phonemic system of the Tai language of Vengchinghung in Sipshuangpanna, Yunnan*, in *Linguistic Researches* (yu-yen yen-kieou 語言研究), I, 1956, p. 223-264 (tout en chinois) [publié par l'Institut de linguistique de l'Académie des sciences, Pékin].

Chacune de ces consonnes peut s'écrire avec des lettres de la série haute ou de la série basse selon le ton du mot :

PHONÈME	LETTRE HAUTE	LETTRE BASSE
—	—	—
p	P	*b*
ph	*ph*	*bh*
'b	*p*	*ṗ*
m	*hm*	*m*
f	PH	B
v	*hv*	*v*
t	*t ṭ*	*d*
th	*th ṭh*	*dh dḥ*
'd	*ḍ*	*ḍ̇*
n	*hn*	*n ṇ*
l	*hl*	*l ḷ*
ts	*c*	*j*
s	*s ss ch*	J *jh*
y	Y *hy*	*y ñ*
k	*k*	*g*
x	*kh*	G *gh*
ṅ	*hṅ*	*ṅ*
h	*h*	H *r*

Au Nord du pays, à King-na, P'ou-t'eng-kiu, Kieng-tang, il y a (comme dans le 'Tay blanc de Minot) un phonème supplémentaire, car *x* est distinct de *kh* (*xau* «entrer», *khau* «riz»), il faudrait utiliser la lettre KH donnée dans l'alphabet de Xieng-kheng ci-dessus :

kh	*kh*	*gh*
x	KH	G

Les autres variations dialectales sont des confusions de phonèmes qui peuvent amener des fautes d'orthographe. Il y a passage de 'd à *l* dans une grande partie du pays, '*b* passe à *m* au Nord-Est (Meng-wang), et à v dans tout le Nord-Ouest (Meng-na, Meng-a, Meng-tche), enfin confusion entre *ph* et *f* au Nord-Ouest.

Il y six tons :

RÉALISATION	NOTATION
—	—
Haut égal	*Lettre haute*
Montant haut	*Lettre haute + accent 1*
Montant bas	*Lettre haute + accent 2*
Descendant	*Lettre basse*
Moyen égal	*Lettre basse + accent 1*
Bas égal	*Lettre basse + accent 2*

L'*accent 1* est un petit trait vertical situé en dessus et à droite de la lettre, l'*accent 2* s'obtient en ajoutant au précédent un second trait oblique montant vers la droite de bas en haut. (Dans le texte de M. Lafont, cet *accent 2* est marqué par

deux traits obliques, ou un seul, risquant alors de se confondre avec le signe de ă.)

Lorsque le mot se termine par : -*k*, -*t* ou -*p*, il n'y a que trois tons possibles :

RÉALISATION	NOTATION
Haut égal	*Lettre haute*
Montant haut	*Lettre haute*
Moyen égal	*Lettre basse*

Deux tons sont notés de la même façon, parce qu'il y a eu confusion de voyelles. Ici, comme dans le 'Tay blanc et le Shan, la distinction longue-brève n'est conservée que pour les voyelles d'aperture maximum. Le système vocalique est :

i	u	u
e	ə	o
ɛ	a	ɔ
ɛ̆	ă	ɔ̆

Or le système ancien, conservé en 'Tay noir, laotien et siamois, était plus riche, il comportait :

VOYELLES LONGUES			VOYELLES BRÈVES		
ī	ɯ̄	ū	ĭ	ɯ̆	ŭ
ie	ɯə	uo	ĕ		ŏ
	ā			ă	

C'est la disparition de la différence quantitative pour les voyelles fermées (ĭ-ī, ŭ-ū) et les voyelles moyennes (ĕ-ie, ŏ-uo) qui produit le dédoublement d'un ton de la série haute. L'ancienne brève est maintenant au ton haut égal, et l'ancienne longue au ton montant-haut.

Les syllabaires donnent toute la série des voyelles brèves en finales absolues, il s'agit en réalité de syllabes terminées par la consonne laryngale qui abrège automatiquement, consonne notée par le visarga (sauf pour i et u puisqu'il existe des signes pour ĭ ŭ).

Sur les trois voyelles brèves, a seulement est ancien, les deux autres n'ont point de notation distincte des longues, ainsi : tɔ̆ŋ «creuser» et tɔŋ- «s'accorder» s'écrivent : *taañ*² tɔ̆n «regarder» et tɔŋ «cuivre» s'écrivent *daañ*, hɛ̆t «attacher» et hɛt «rhinocéros» s'écrivent : *reet*.

La notation des voyelles est dans cette langue plus ou moins étymologique :

PHONÈMES	NOTATION
ɔ	*-aa- -å*
o	*-va- -va -a- -å-*
e	*-ya- -e- -ye -e*
ə	*-ĩe -ĩa- -ie-*

Le signe noté *-å* prend le forme de ˘ identique à celui qui fait passer *p* et *ḍ* la série basse. (En laotien et en mon il est identique à l'anusvara), le signe noté *-å-* est un petit crochet placé au-dessus et à droite de la consonne finale, c'est peut-être un héritage du virāma. (En laotien, c'est un arc de cercle.)

Suivi de nasale -a- note souvent un -u-. Le -n final est souvent noté par

au lieu du n souscrit. Enfin le -k final est souvent omis après une ancienne voyelle longue, probablement sous une influence dialectale (mot 1 de la 5e ligne du texte).

Autre inconvénient, le petit rond de l'*anusvāra* peut se confondre avec un -v final. Enfin on distingue *anusvāra* et *anunāsika*, l'anusvāra ne s'emploie que pour noter les finales *-ām*, en se plaçant au-dessus d'un -ā, tandis que l'*anunāsika* ne s'emploie que pour noter *-āṅ* en se plaçant au-dessus de la consonne. Or ceci, qui se rencontre dans l'alphabet khmer, semble ignoré des autres alphabets thai actuels.

Une autre particularité intéressante est l'utilisation de *ḍ* pour noter le *'d* initial et le *-t* final. Cette fois c'est en mon qu'il faut chercher l'analogue, tout au moins pour l'initiale. C'est en mon aussi que l'on trouve une notation de *-â-*.

* * *

Il semble que récemment cet alphabet ait été l'objet d'une réforme en Chine. Dans le no 3 de février 1957 de *People's China*, p. 29, un fac-similé montre trois lignes de l'ancienne écriture (celle dont nous venons de parler) et le même texte en écriture réformée.

Cette réforme n'est pas sans rappeler celle de *Rāmā Gaṁheeṅ*, les signes sont remis en ligne. La seule superposition admise est celle du groupe initial de syllabe (*khv-*, *hm-*, *hl-*), les signes vocaliques : *i*, *ī*, *u* sont remis sur la ligne à la suite de la consonne, la consonne finale est aussi remise sur la ligne et pourvue d'un *virāma* (celui-ci, fait insolite dans les alphabets d'Indochine, consiste en un jambage prolongeant la consonne finale, verticalement vers le bas et terminé par une petite boucle), enfin les accents de ton sont aussi situés sur la ligne à la suite (plus petits que des lettres, l'accent 1 a la forme de notre 6 et l'accent 2 de notre 9).

* * *

L'alphabet lü est pratiquement identique à celui des Khün qui peuplent la région orientale de Birmanie entre la Salouen et le Mékhong. M. Perrin m'a procuré un abécédaire de Keng-toung dont voici le titre en translittération :

Băp ryar dhaiy^{2}
bhāsā khīn lu^{2} *glau*^{2}
khan khvay dyaṃ jaam tām vidhī saar
rahpyap hmai^{1} *di*^{1} *suḍ*
ryap ryaṅ ḍvăy
bra siddhi vaḍ jyaṅ yīn
mīe pī laḥ cūḷa sakkhāḍ 1308 tvā

c'est-à-dire :

«Brochure d'étude de Thai, langue Khun . . . selon les vénérables de la Pagode de Xieng Yun, en l'an 1308 de la petite ère [1].»

---

[1] Une bonne description vient d'être donnée par S. Egerod, *Essential of Khün phonology and script*, in *Acta orientalis*, 24, 3-4, p. 123-146.

L'ÉCRITURE YOUON

La localisation des Youon (1)

Les Youon du Laos ont leur habitat dans la province de Sayaboury, région de Hongsa, où ils forment un groupe d'environ 10.000 individus; dans la plaine de Nam Tha (province du Haut Mékong) où, au nombre d'environ 5.000, ils représentent une immigration venue de la région de Hongsa (2).

Le Youon s'écrit de gauche à droite et de haut en bas sans laisser d'espace entre les mots. Les phrases se suivent, sans retour à la ligne, du début à la fin du texte et sans ponctuation. La fin des chapitres est marquée par la graphie ( ).

Les chiffres youon s'emploient comme les nôtres. Ce sont :

1 2 3 4 5 6 7 8 9 0

Les manuscrits des pagodes sont gravés au poinçon sur feuille de latanier ou de palmier; ces feuilles sont groupées en fascicules. Ils se présentent sous la même forme que les manuscrits lao.

On trouve des manuscrits à l'encre se présentant sous forme de cahier de feuilles de «papier chinois» cousues sur le bord de leur plus petite largeur.

Alphabet youon

k kh g G *ṅ*

c *s j* J *ñ*

ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ

t th d dh n

P *ph b bh m*

y r l v ss h ḷ aṅ

(1) Les Birmans les appellent Gnew.
(2) Selon les *Annales youon* de Vieng Neua.

a ā i ī u ū e o

-ā -i -ī -u -ū -e -au -ai

hṅ hn hm hy hl hv

-ṅ -n -m -p -y -r -l

-va- -th -b -aa-

Texte youon

TRANSLITTÉRATION

Āriyaḥsăt phū² nīṅ nūṅ GIEṅ PUḍ *khāḍ ḍai² rāk* GIEṅ
nuṅ ḣmai mie ḍai² mā raaḍ naa² vyaṅ l(ee)v
ciṅ rū vā kān raa² nī PEn *khaaṅ pā ḍī l(ee)v*
ciṅ ḍai² nāṁ GIEṅ *nān²* PAi *vai di kau tee¹ vā*
bvāḥ dai rien ḍai² tīn khīn ma l(ee)v
māt āriyaḥsāt l(ee) saṅ¹ PAi *paa² cā sān*
cā sār ḍai² taḍ sil hai baā rier saṅ¹ GIEṅ
nūṅ ḣai āriyaḥsāt

Commentaire :

Cet alphabet est très proche du précédent, et est encore utilisé dans le Nord du Thaïlande, à côté de l'alphabet national. M. Perrin m'a procuré une petite brochure intitulée :

peep-rīyen hnāṅ-sī' daiy
leeḥ hnāṅ-sī' bīn²-mīen
rīyep rīyen
toy
insam jaiy-jambhu p

soit :

«Modèle d'écriture thay et d'écriture du pays, composé par I. J.»

Au verso daté de Xieng-Mai (*Jīyeṅ hmaī*) : *Tulāgam* 2500, soit : «octobre 1957».

Il est facile d'expliquer pourquoi cet alphabet ressemble tant au Lü, C. Notton, *Annales du Siam*, Ire partie, p. XX-XXIV, indique que cet alphabet remplace un autre plus ancien; cet ancien alphabet est proche des alphabets siamois et laotien, à la fois par ses formes et par ses procédés (par exemple *'d* noté par *t* et non plus par *ḍ*).

D'ailleurs les manuels chinois *Houa-yi yi-yu* indiquent qu'au XIVe siècle l'alphabet Po-pè [1] utilisé à Xieng-Mai était bien du type siamo-laotien, issu de celui de Sukhodaya.

L'ÉCRITURE LAO

La localisation des Lao

La langue et l'écriture lao ont suscité de nombreuses études [2]. Cette langue et cette écriture sont propres aux populations lao. Les Lao du Laos [3] ont leur habitat dans les vallées du Mékong, de la Nam Beng, de la Nam U, de la Nam

[1] F. W. K. Müller, *Vokabularien des Pa-yi und Pah-poh-sprachen aus dem Hua-i-yi-yü* (*Toung Pao*, III, 1-39), mais la suite annoncée, qui devait concerner la deuxième langue, n'a jamais paru. H. Izui, *Decipherment of the Pa-po vocabulary aud epistle* (en japonais), in *Memoirs of the Departement of Litt. Kyoto University*, n° 2, 1953.

[2] En particulier, T. Guignard, *Dictionnaire laotien-français* (Hong-kong, 1912), p. I à LXX. F. Martini, *La langue*, in *Présence du Royaume Lao* (*France-Asie*, 1956). M. Reinhorn, *Écriture laotienne*, in *Notices sur les caractères étrangers* (Paris, 1948), p. 413 à 426. G. E. Roffe, *The Phonetic structure of Lao*, in *JAOS*, vol. LXVI-4. S. E. Thao Nhouy Abhay, *La versification*, in *Présence du Royaume Lao* (*France-Asie*, 1956).

[3] De nombreux Lao (environ 2 millions) sont installés sur la rive droite du Mékong (Thaïlande de l'Est); de plus, on compte environ 15.000 Lao sur la province cambodgienne de Stung Treng.

Ngeum, de la Se Bang Fay, de la Se Bang Hien, de la Se Done et de la Se Kong.

Le Lao s'écrit de gauche à droite et de haut en bas, sans laisser d'espace entre les mots. La fin des phrases est marquée par un signe de ponctuation (๚) qui est parfois remplacé par (./·). Dans les manuscrits, les phrases se suivent sans discontinuer du début à la fin du texte; dans l'écriture moderne, on va à la ligne après chaque paragraphe et on utilise parfois les (,), (;), (.), (« »).

Les manuscrits sont gravés au poinçon sur feuilles de latanier ou de palmier à raison de quatre lignes par feuille. Les feuilles (55 cm de long × 4 cm de haut) sont groupées par liasses de vingt à trente pour former un fascicule [1]. Certains ouvrages se composent de plus de cent fascicules [2].

Alphabet lao

ກ ຂ ຄ ງ ຈ ສ ຊ ຍ ດ ຕ *k kh g ṅ c s j y t* T

ຖ ທ ນ ບ ປ ຜ ຝ ພ ຟ ມ *th d n p* P *ph* PH *b* B *m*

ຢ ຣ ລ ວ ຫ ອ ຮ Y *r l v h a* R

ຫງ ໜ ໝ ຫຍ ຫຼ ຫວ *hṅ hn hm hy hl hv*

×ະ ×າ ×ິ ×ີ ×ຸ ×ູ ເ× ໂ× ໄ× ໃ× *'aḥ -ā -i -ī -u -ū -e -o -aī -ai*

Texte lao

ອະຣິຍະສັຈຜູ້ນັ້ນນີ້ນຸ່ງເຄື່ອງບົດຂະດໄດ້
ລັກເຄື່ອງນຸ່ງໃໝ່ ເມື່ອໄດ້ນະຣອດ
ນອກວຽງ ແລ້ວ ຈຶ່ງຮ້ວ່ກະຣ ລັກນີ້
ເປັນຂອງບໍ່ດີ ແລ້ວຈຶ່ງໄດ້ນຳເຄື່ອງ
ນັ້ນໄປໄວ້ທີ່ເກີ່ຍ ແຕ່ວ່າພວກໃຫ
ເຮືອນໄດ້ຕື່ນຂຶ້ນມະ ແລ້ວ ມັດອະຣິຍະ
ສັຈ ແລະ ສົ່ງໄປທາຍຈ່ສະລ ຈູ່ສະລ
ໄດ້ຕັດສິນ ໃຫ້ພໍ່ເຮືອນ ສົ່ງເຄື່ອງນຸ່ງ
ໃຫ້ ອະຣິຍະສັຈ %

(1) Voir la description des manuscrits in L. Finot, *Recherches* . . ., p. 29.
(2) Les romans en vers ne sont pas groupés en fascicule.

TRANSLITTÉRATION

aḥRiyaḥsăc phū^{2} *nīṅ*^{1} *nuṅ gīeṅ*^{1} *Pūt khāt taī*^{2}
lăk gīeṅ^{1} *nuṅ*^{1} *hmaī*^{1} *mīe*^{1} *taī*^{2} *mā raat*
naak vyaṅ leev^{2} *ciṅ*^{1} *rū*^{2} *vā*^{1} *kāR lăk nī*^{2}
Pen^{2} *khaaṅ på tī, leev*^{2} *ciṅ*^{1} *taī*^{2} *nāṁ gīeṅ*^{1}
nān^{2} *Pai vaī*^{2} *dī kau*^{1} *Tee*^{1} *vā*^{1} *bvak daī*
rīen taī^{2} *Tīn*^{1} *khīn*^{2} *mā leev*^{2} *māt aḥRiyaḥ*
săc leeḥ saṅ^{1} *Pai hā cā*^{1} *sāl cā*^{1} *sāl*
taī^{2} *Tăt sīn haī*^{2} *bå*^{1} *rīen saṅ*^{1} *gīeṅ*^{1} *nuṅ*^{1}
haī^{2} *aḥRiyaḥsăc.*

Commentaire :

L'écriture lao est trop connue pour appeler de longs commentaires. Signalons que l'existence d'une autre écriture pour noter le pali, l'écriture «tham», explique son appauvrissement en lettres. Remarquons aussi que, sous l'influence du siamois, du Youon et du Lü, où l'ancien *ñ* se prononce *y*, le laotien qui a conservé le *ñ* l'écrit avec la lettre *y*.

L'ÉCRITURE 'TAY DAM

Localisation des 'Tay Dam

Les 'Tay Dam du Laos sont localisés dans la vallée du Sông Ma (province des Hua Phan) où ils forment un groupe d'environ 3.500 individus; dans la province de Luang Prabang : *a.* dans la vallée de Nam Bac; *b.* dans la vallée de la Nam Pat, aux environs de Muong La; dans la province de Xieng Khouang où quelques villages sont localisés entre Sop Khao et Xieng Khouang; dans la province de Vientiane : *a.* village de Ban In Lay; *b.* ville de Vientiane où, au nombre d'environ 1.000 personnes, ils représentent une immigration venue de Sơn-la et de Nghia-lô (réfugiés arrivés en 1954); dans la vallée de Nam Tha (province du Haut Mékong) où ils forment un groupe de 4.000 individus environ [(1)].

L'alphabet est, chez les 'Tay Dam de l'Est du Laos, semblable à celui de Sơn-la, alors que chez les 'Tay Dam de l'Ouest du Laos, il présente un certain nombre de lettres différentes du précédent [(2)].

---

(1) Les Youon de Nam Tha les désignent sous le vocable péjoratif de *Kha Lom*. Ces 'Tay Dam, immigrés de Điện Biên Phu (cf. *Annales 'Tay Dam*), seraient arrivés à Nam Tha vers 1894 (cf. *Annales youon* de Vieng Neua).

(2) L'écriture utilisée à Nghia-lô présente aussi quelques lettres différentes. Voir L. Finot, *Recherches ...*, p. 17.

Alphabet 'tay dam

	HUA-PHAN (Est)	NAM-THA (Ouest)
K – Q		
K' – Q'		
HNG – NG		
C – X		
J – Y		
HGN – GN		
T – 'T		
TH – TR		
S – Ç		
D – 'D		
HN – N		
P – 'P		
PH – PR		
F – 'F		
B – 'B		
HM – M		
HL – L		

Une graphie spéciale existe chez les 'Tay Dam de l'Est pour noter les mots suivants :

Homme = qoun =

Un (1) = nungx =

les 'Tay Dam de l'Ouest ignorent ces graphies simplifiées.

Douze idéogrammes [1] que l'on ne trouve que dans les manuscrits utilisés par les *Mwod* (devins-sorciers) servent à noter le grand cycle des années.

NAM-THA	SIGNIFICATION	HUA-PHAN	NAM-THA	SIGNIFICATION	HUA-PHAN
	Caez «rat»		ou	Soek Ngaaz «cheval»	
	Pawz «buffle»			Mwod «chèvre»	
	Gni «tigre»			San «singe»	
ou	Hmawz «lièvre»			Rawz «poule»	
	Si «dragon»			Meed «chien»	
	Saez «serpent»			Quaez «porc»	

Enfin les 'Tay Dam ne possèdent pas de chiffre. Ils les notent en toutes lettres (sauf pour les 'Tay Dam de l'Est, le chiffre 1).

	HUA-PHAN	NAM-THA
HV – V		
HR – R..........		
Voyelle initiale.....		

[1] Y. Laubie a dressé un tableau comparatif d'idéogrammes utilisés au Nord Viêt-Nam et en Chine, in *BEFEO*, XXXVIII, p. 301.

	HUA-PHAN	NAM-THA
	—	—
I – 'I		
IE – 'IE		
EE		
E		
A		
OU		
WO		
OO		
O		
AA		
U		
AN		
AI		
AW		

Le *Hmaai Camz,* pratiquement disparu chez les 'Tay de l'Est, est parfois utilisé chez ceux de l'Ouest. C'est un point qui, placé au-dessus d'un caractère, sert à noter la voyelle O.

Le 'Tay Dam s'écrit de gauche à droite et de haut en bas, sans laisser d'espace entre les mots. Les lettres se suivent sans discontinuer du début à la fin du texte, sans utiliser de signe de ponctuation et sans séparer les phrases ou les paragraphes par un retour à la ligne. Il n'existe pas de signe pour noter les tons.

Les manuscrits 'tay dam se présentent sous forme de cahiers d'environ 30 cm de long sur 25 cm de large. Ces cahiers sont formés de feuilles de papier dit «papier chinois» sur lesquelles le scribe a écrit son texte à l'encre et transversalement dans le sens de la largeur, après quoi ayant réuni les feuilles correspondantes au texte complet, il les a cousues ensemble sur le bord d'une des largeurs.

Texte 'tay dam de l'Ouest

Commentaire :

L'écriture 'tay dam est tellement éloignée par la forme des lettres des alphabets précédents qu'il serait téméraire d'employer la même translittération, car l'identification de certains signes demanderait de longues discussions. M. Lafont a eu raison d'indiquer la romanisation de M. Martini. Voici ce que donne le texte a ns cette romanisation, en mettant les signes de ton *x* et *z*, qui ne sont pas indi-da és en 'Tay Dam, mais dans le texte laotien le plus soigneusement noté de ce point de vue :

1 Aalignaasad fouz nungx noungx q'uengx poud k'aad daiz łak q'uengx noungx hmaix

2 muex daiz maa rok nok vieng łewz cingx rouz vaax kaan łak niz pen k'ong pa di

3 łewz cingx daiz nam q'uengx nanz pai vaiz tri kawx tex vaax 'pwok trai ruen

4 daiz tunx k'unz maa łewz mad aalignaasad lek soongx pai haa caax

5 saan caax saan daiz tad sin haëz 'pa ruen soongx q'uengx noungx haez aa-

6 lignaasad

Le texte montre un k' différent de celui donné dans l'alphabet, la confusion de *m* et de *n*, une notation de *ae* et de *ue* qui n'est pas notée non plus dans l'alphabet. Enfin, il semble que le texte ait été dicté ou influencé par le laotien puisque pour le *d* de la translittération, au lieu d'avoir *'t* on a un *tr*, c'est-à-dire une aspirée.

Indiquons pour quelques lettres les correspondances entre la translittération précédemment employée et la romanisation :

ROMANISATION	TRANSLITTÉRATION
K	*k*
Q	*g*
NG	*ñ*
J	Y
Y	*y*
HGN	*hñ*
GN	*ñ*
T	T
'T	*d*
D	*t*
TH	*th*
HN	*hn*
N	*n*
P	P
'P	*b*
B	*p*

Il est donc clair que cet alphabet a la même origine que ceux du Siam et du Laos, mais il a conservé les ñ hñ disparus en Lao et mal conservés au Siam, ce qui montre son ancienneté relative.

L'ÉCRITURE 'TAY DENG

Localisation des 'Tay Deng

Les 'Tay Deng du Laos [1], immigrants récents, sont localisés dans la province des Hua Phan. Venus de l'Est, ils se sont établis dans les vallées de la Nam Ma (Sông Ma), de la Nam Xam (Sông Chu), autour de Sam Neua, de Sam Teu et jusqu'à Hua Mong. Leur nombre, au Laos, s'élève à environ 15.000 individus.

Deux genres d'écritures, assez différents, sont utilisés par les 'Tay Deng du Laos.

L'une, utilisée par les 'Tay Deng de Sam Neua et du Nord-Est de la province, présente de nombreuses affinités avec l'alphabet 'tay dam de Sơn-La [2].

[1] La majorité des 'Tay Deng habitent le Thanh-Hoa et le Nghê-An (où ils sont connus sous le nom de Man Thanh). Voir les cartes sur le peuplement 'tay deng au Centre Viêt-Nam, in Robert, *Notes sur les 'Tay Deng de Lang Chánh* (Mémoire de l'IIEH, 1941).

[2] Les 'Tay Deng, récemment immigrés dans cette région, sont imbriqués au milieu des 'Tay noir, ce qui pourrait expliquer cette influence de l'écriture 'tay dam.

L'autre, utilisé par les 'Tay Deng du Sud-Est de la province, est très proche de celui utilisé par les 'Tay Deng du Thanh-Hoa [1].

Le 'Tay Deng s'écrit de gauche à droite et de haut en bas, sans espace entre les mots; les lettres se suivent du début à la fin du texte. Les 'Tay Deng n'utilisent ni signe de ponctuation, ni retour à la ligne pour séparer les phrases ou les paragraphes. Ils ne possèdent pas de signe pour noter les tons.

Les manuscrits 'tay deng se présentent sous forme de feuilles de papier dit «papier chinois» cousues ensemble sur le bord de l'une des largeurs. Les textes sont écrits à l'encre, transversalement dans le sens de la largeur.

On trouve aussi dans les pagodes des manuscrits en feuilles de bananier ou de latanier, gravés au poinçon. Ils présentent les mêmes caractéristiques que les manuscrits lao des pagodes.

Texte 'tay deng du Nord-Est des Hua-Phan

ROMANISATION (sans tons)

1. aalignaasad fou nung noung q'ueng poud k'aad dai lah
2. q'ueng noung hmae mue dai maa rok no vieng lew c-
3. ing rou vaa kaan lak ni peen k'ong pa di lew cing dai
4. nam q'ueng nan pai vai tri kaw te vaa 'pwok trai
5. ruen dai tun k'un maa lew mad aalignaas-
6. ad le soong pai haa caa saan caa saan dai
7. tad sing hae pa ruen soong q'ueng noung hae aali-
8. gnaasad

Commentaire :

Malgré la forme des caractères, nous nous trouvons devant une écriture du même type que celle des 'Tay Dam. Des confusions telles que M et N, K et D, rendent la translittération impossible.

---

[1] Notons cependant quelques lettres différentes d'avec les notations présentées par R. Robert, *op. cit.*, p. 126 et 127, et T. Guignard, sous le nom d'alphabet M'an Teng, *op. cit.*, p. LXXI.

L'alphabet des 'Tay Deng du Nord-Est, ci-dessous donnerait en romanisation :

Alphabet 'tay deng du Nord-Est des Hua-Phan

K K' Q' NG

C X GN

T TH TR N

P PR 'P M

GN R L V S H

O AA EE OO

-AA -I -I -OU -OU -EE -OO -AI

HNG HN HM H HL HV

Texte 'tay deng du Sud-Est des Hua-Phan

Pour le 'Tay Deng du Sud-Est, nous aurions pour la romanisation du texte :

Aalignaasad fou nung k'ueng poud k'aa dai lak q'ueng noung hmae
mue dai maa rok nok vieng lew cing rou vaa kaan lak ni
pien k'ong pa di lew cing dai nam q'ueng nan pai vai 'ti kaw
'te vaa 'pwok 'tai ruen dai 'tun k'un maa lew mad
aalignaasad le soong pai haa caa saan caa saan
dai 'tad sin hai 'po ruen soong q'ueng noung hai aalignaa-
sad

En plus des confusions de signes des alphabets précédents, il semble que l'auteur de ce texte confonde les séries hautes et basses, puisqu'à la première ligne nous voyons le mot q'ueng (initiale basse) écrit d'abord k'ueng (initiale haute), et plus loin (lignes 3 et 4), t et 't ne sont pas distigués, on a toujours 't.

L'alphabet donné ci-dessous, devient en romanisation :

Alphabet 'tay deng du Sud-Est des Hua-Phan

K KH Q' NG

C C GN

'T TH 'T N

P F 'P M

J R L V S H

A AA IE OO

-AA -I -I -OU -OU -EE -OO -AI

HNG HN HM HGN HL HV

Bien que l'alphabet donne une notation pour EE, le texte note PEEN (ligne 3) avec la voyelle IE, comme en 'Tay blanc de Lai châu où les deux phonèmes sont confondus.

L'ÉCRITURE 'TAY NEUA

Localisation des 'Tay Neua

Les 'Tay Neua sont pricipalement localisés dans la province des Hua-Phan où ils forment un groupement d'environ 25.000 individus; dans la province de Xieng-Khouang où ils sont au nombre d'environ 10.000. On trouve deux centres 'Tay Neua dans la province de Vientiane, l'un sur la Nam Lik, l'autre sur la Nam Nhiêp. Environ 3.500 'Tay Neua, immigrés de Birmanie [1], ont leur habitat dans la plaine de Muong Sing (province du Haut Mékong). Quelques villages sont installés dans la province de Phong Saly, au Nord d'Ou Neua.

Le 'Tay Neua s'écrit de gauche à droite et de haut en bas, sans laisser d'espace entre les mots, sans utiliser de signe de ponctuation et sans retour à la ligne pour marquer les fins de phrase ou de paragraphe. Les manuscrits débutent généralement par la graphie [illegible] et se terminent par le mot *Fini* [2].

Il n'existe pas de chiffre en 'Tay Neua, ils sont notés en toutes lettres.

Les manuscrits des pagodes sont gravés sur feuilles de latanier ou de bananier et se présentent comme les manuscrits des pagodes lao. Les manuscrits des particuliers sont écrits à l'encre sur des feuilles de «papier chinois» cousues sur le bord d'une de leur largeur.

Commentaire :

Nous avons affaire ici à une écriture thai du groupe occidental c'est-à-dire du même type que le Shan de Birmanie, le Khamti, et l'Ahom.

Ces écritures sont de tradition birmane, d'où indigence dans la notation des voyelles et des tons, et elles ont été instituées après la mutation des initiales en thai, d'où une seule série d'initiales.

Alphabet 'tay neua

[illegible]	*k kh ṅ*
[illegible]	*c ch ñ*
[illegible]	*ḍ ṇ*
[illegible]	*t th ṇv*
[illegible]	*p phr ph m*

(1) Les Birmans leur donnent le nom de 'Tay 'Kie.

(2) Les tons ne sont pas notés, faute de signe.

y l v h s aṁ

a

-ā -aḥ -i -ī -u -ū -e -o -ai

Texte 'tay neua

TRANSLITTÉRATION DU TEXTE

1. *ā lī yaḥ sat phrū ṇüṅ*
2. *ṇuṅ khün put khat*
3. *ḍai lak khüṅ ṇuṅ (m)aü müv ḍai mā*
4. *lvat ṇvak viṅ liv   cin lū vā*
5. *kaṇ lak ṇī   piṇ k'vaṅ mav ḍī liv*
6. *ciṅ ḍai ṇaṁ k'üṅ ṇaṇ pai vai tī kauv*
7. *te vā phuk tai ḍüṇ ḍai tüṇ khüṇ*
8. *mā liv mat ā lī yaḥ sat ḍee*
9. *suṅ pai mvak cā san cā san ḍai tat*
10. *siṇ haü po ḍüṇ suṅ khüṅ ṇuṅ*
11. *haü ā lī yaḥ sat*

Commentaire :

A côté de l'imprécision de la notation des voyelles, qui a rendu nécessaire la réforme exposée par M. Perrin dans le *BEFEO* (t. XIL, fasc. 1, p. 259-368) (1), il faut signaler que ce dialecte ignore les sons 'b et 'd, qui sont devenus respectivement m et l; d'autre part, dans le texte, le r est prononcé l non seulement dans le nom propre, mais dans les autres mots *(ru, rwen)*, de sorte que la consonne *ḍ* est employée non seulement pour les mots qui ont un *'d ('dai, 'di)* mais pour des mots en *l- (lɛ'*, l. 8) et en *r- (rwən*, l. 7 et 10).

Les alphabets de ce type sont employés dans les régions thai du Yunnan occidental, par exemple à Pao-chan. La Société Biblique a publié en 1932 un évangile en «yunnannese shan», où le virāma n'est plus employé.

Cet alphabet vient également d'être réformé, du côté chinois (2).

Voici en quoi cette réforme diffère de celle de Birmanie :

PHONÈMES	RÉFORME BIRMANE	RÉFORME CHINOISE
—	—	—
i	*i*	*ī*
e	*ī*	*i*
u	*u*	*ū*
o	*ū*	*u*
ɛ	ɛ (placé au-dessus comme le *i*)	(*u* retourné à gauche)
tons	signes de ponctuation	lettres latines
	. : , ;	*e, v, a, c, n*

C'est aux alphabets thai de tradition birmane qu'appartient le Pa-yi des Houa-yi yi-yu que F. W. K. Muller puis H. Izui ont étudié (3).

---

(1) Voir également : Egerod Søren, *Essentials of Shan phonology and script.*, in *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, vol. 29, p. 121-129, Tai-pai, 1957.

(2) Tcheou Tche-wen, *L'application de la réforme de l'écriture des 'Tay Neua du Yun-nan*, in *Revue de linguistique des minorités* (Siao-chou min-tsou yu-wen louen-ti), nº 2, p. 17-26. Pékin, 1958 (tout en chinois).

(3) F. W. K. Müller, *Vocabularien der Pa-Yi- und Pah-poh-Sprachen aus dem Hua-i-yi-yu* (*TP*, 3, p. 1-39); Hisanosuke Izui, *The language of Po-i, Comparative study of the Languages in South Asia*, in *Hi-kaku gen-go-gaku ken-kyû*, p. 195 (1949); H. Izui, *Decipherment of the Po-i vocabulary and epistle, id.*, p. 279; reproduit dans *Japan Soc. Rev.* (*Ken-kyu Rombun-shū*), 1, p. 33 (1950); H. Izui, *On the problem of the tone system in Po-i*, in *Journ. of the Linguistic Society of Japan*, 19-20 (1951), tous ces articles en japonais.

M. Lafont signale un idéogramme employé dans les lettres d'amour entre jeunes gens, il indique la profondeur de l'amour. En 'Tay Dam, on le nomme RAK ROEIX «amour éternel», «amour continuel», et serait nommé simplement ROEIX en 'Tay Deng et 'Tay Neua. Ce mot se retrouve en siamois et laotien, soit en translittération : *rīey*[1].

'Tay Dam . . . . .

'Tay Deng . . . . .

'Tay Neua . . . . .

LES ÉCRITURES DU PĀLI AU LAOS

par

Pierre-Bernard LAFONT

La religion officielle du Laos est le bouddhisme du Theravāda de langue pāli [1].

Le pāli n'a pas d'écriture qui lui soit propre et on le note dans les écritures des pays où il s'est répandu [2].

Les Lao utilisent deux écritures pour noter le pāli : le *tham* et le *lao*.

Le tham est une écriture sacrée uniquement employée pour noter le pāli. Cette écriture fait grand usage des contractions et des abréviations [3] et offre plusieurs variétés [4].

L'écriture lao n'est utilisée pour la notation du pāli [5] que depuis la création de l'Institut bouddhique. Ce nouveau système de notation est dû aux *Maha* qui ont ajouté dix lettres nouvelles à l'écriture lao, afin de rendre les aspirées de la série sonore (ancienne) et les cérébrales, dont le pāli fait usage.

Parmi les minorités 'tay converties au bouddhisme [6], les Youon, les 'Tay Neua et les 'Tay Deng du Nord utilisent indifféremment leurs caractères alphabétiques pour la notation des textes sacrés ou profanes; seuls les 'Tay Lü apportent une modification à certaines lettres.

Les écritures

Le pāli se note donc au Laos avec six alphabets différents. Mais quelle que soit l'écriture utilisée, chacune de ces six notations utilise le signe ° pour représenter le *niggahīta* (nasalisation).

---

(1) Notons une désaffection des bonzes pour le pāli, ainsi que l'a mentionné S. E. Thao Nhouy Abhay dans *Le bouddhisme lao*, in *Aspect du pays lao* (1956). Un simple regard sur l'inventaire des manuscrits des pagodes de Luang Prabang et de Vientiane montre que très rares sont les ouvrages rédigés en pāli et que la quasi-totalité des textes religieux sont des *Nissaya*.

(2) J. Filliozat, *Les écritures du pāli*, in *Notice sur les caractères étrangers* (Paris, Imprimerie nationale, 1948), p. 299 à 306.

(3) L. Finot, *Recherches* ..., p. 28 et 29.

(4) L. Finot, *Ex-voto du That Luong de Vien-Chan*, in *BEFEO*, III, 4, p. 662 en donne une variété différente de celle que nous présentons.

(5) Le *Patthomchulapalit* de la bibliothèque du Vat Phra Keo de Vientiane est en pāli noté en caractère lao.

(6) C'est-à-dire les 'Tay Lü, les 'Tay Neua, les Youon et les 'Tay Deng du Nord; les 'Tay Dam et les 'Tay Deng du Sud-Est ayant toujours rejeté le bouddhisme.

ÉCRITURES PĀLI

Voyelles	A	Ā	I	Ī	U	Ū	E	O
Lao	ອ	ອາ	ອິ	ອີ	ອຸ	ອູ	ເອ	ໂອ
Tham	ᩋ	ᩋᩣ	ᩍ	ᩎ	ᩏ	ᩐ	ᩑ	ᩒ
'Tay Lü								
Youon								
'Tay Neua								
'Tay Deng								

Gutturales	KA	KHA	GA	GHA	ÑA
Lao	ກ	ຂ	ຄ	ຆ	ງ
Tham	ᨠ	ᨡ	ᨣ	ᨥ	ᨦ
'Tay Lü					
Youon					
'Tay Neua					
'Tay Deng					

ÉCRITURES PĀLI (*Suite*)

Palatales	CA	CHA	JA	JHA	ÑA
Lao	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tham	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Lü	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Youon	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Neua	[illegible]			[illegible]	[illegible]
'Tay Deng	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]

Cérébrales	ṬA	ṬHA	ḌA	ḌHA	ṆA
Lao	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tham	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Lü	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Youon	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Neua			[illegible]		[illegible]
'Tay Deng	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ÉCRITURES PĀLI (*Suite*)

Dentales	TA	THA	DA	DHA	NA
Lao	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tham..............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Lü............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Youon..............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Neua...........	[illegible]			[illegible]	[illegible]
'Tay Deng...........	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Labiales........	PA	PHA	BA	BHA	MA
Lao	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tham..............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Lü............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Youon..............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Neua...........	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]
'Tay Deng...........	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]

ÉCRITURES PĀLI *(Suite et fin)*

Semi-voyelles.....	YA	RA	LA	VA
Lao................	ຍ	ຣ	ລ	ວ
Tham...............	ᨿ	ᩁ	ᩃ	ᩅ
'Tay Lü............	ᨿ	ᩁ	ᩃ	ᩅ
Youon..............	ᨿ	ᩁ	ᩃ	ᩅ
'Tay Neua..........	[illegible]		[illegible]	[illegible]
'Tay Deng..........	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Sifflante......	SA	Aspirée......	HA	L cérébral..	ḶA
Lao..............	ສ	Lao..............	ຫ	Lao...........	ຬ
Tham............	ᩈ	Tham............	ᩉ	Tham..........	ᩊ
'Tay Lü..........	ᩈ	'Tay Lü..........	ᩉ	'Tay Lü.........	ᩊ
Youon...........	ᩈ	Youon...........	ᩉ	Youon..........	ᩊ
'Tay Neua.........	[illegible]	'Tay Neua.........	[illegible]	'Tay Neua.......	
'Tay Deng.........	[illegible]	'Tay Deng.........	[illegible]	'Tay Deng.......	

VOCALISATION DES SIGNES CONSONANTIQUES

	A	Ā	I	Ī	U	Ū	E	O
Lao............	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Tham..........	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Lü.........		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Youon..........		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Neua.......	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
'Tay Deng.......		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

REMARQUES SUR CES ÉCRITURES

1. En Tham, en Lao, en 'Tay Lü et en Youon, on utilise les transformations suivantes :

[illegible] devient [illegible]

[illegible] devient [illegible]

[illegible] devient [illegible]

2. En Tham, en Lao, en 'Tay Lü, en Youon, en 'Tay Neua, on utilise les signes vocaliques suivants : [illegible] qui note l'O final et [illegible] qui note l'O suivi d'une consonne.

3. En Tham, en Youon et en 'Tay Lü, il y a équivalence entre [illegible] et [illegible], mais on emploie de préférence la graphie [illegible] pour écrire le pāli.

4. En Tham, il y a équivalence entre



La règle grammaticale régissant l'emploi de ces graphies se trouve exposée dans l'Akkharavithi (bibliothèque du Vat Phra Keo de Vientiane).

5. En notation 'tay lü, il y a équivalence entre :

et

6. Les chiffres.

Ils ne sont pas notés en écriture tham, contrairement à ce qu'a écrit L. Finot [1].
En notation lao, on utilise les chiffres lao un peu modifiés [2].
En notation 'tay lü et youon, on utilise les chiffres propres à ces écritures.

Les écritures

Les différentes notations du pāli utilisées au Laos s'écrivent toutes de gauche à droite et de haut en bas. Les mots sont notés les uns à la suite des autres, sans espace entre eux. La fin des phrases est généralement marquée en Tham et en notation lao avec le signe de ponctuation ᪨. En notation 'tay lü, youon, 'tay neua et 'tay deng, on n'utilise pas de signe de ponctuation pour marquer la fin de phrases, celles-ci se suivent sans aucune séparation. En notation 'tay lü et youon, on utilise les signes de ponctuation |ᨸ et ᨾ| pour marquer la fin des chapitres.

Remarques sur l'écriture

1. La phrase pāli utilise une construction diamétralement opposée à l'ordre direct.
2. Les consonnes finales sont en règle générale souscrites.
3. Deux syllabes distinctes peuvent être exprimées par un groupe de consonnes.
4. Le signe non nécessaire à abréger la voyelle sert à noter le K final.

---

(1) *Recherches* ..., planche VIII.
(2) Voir le tableau donné par T. Guignard, in *Dictionnaire* ..., page LXX.

TEXTES PĀLI[1]

Les manuscrits en pāli, quelle que soit l'écriture utilisée pour leur notation, sont toujours gravés au poinçon sur feuille de latanier ou de bananier, à raison de quatre lignes de texte par feuille de 55 cm de long sur 4 cm de haut. Les feuilles formant un chapitre, c'est-à-dire une liasse de vingt à trente feuilles, sont réunies et sont percées de deux trous, l'un au tiers, l'autre aux deux tiers de la longueur et on passe dans le trou de gauche un cordonnet qui les maintiendra groupées. Les ouvrages se composent d'un nombre très variable de chapitres.

Texte Pāli Tham

Texte Pāli Lao

[1] Nous avons repris le texte utilisé par J. Filliozat in *Écritures du pāli,* car notre note est un complément à cette notice, laquelle concerne les caractères d'imprimerie usités pour le pāli à Ceylan, en Birmanie, en Thaïland et au Cambodge.

Texte Pāli 'Tay Lü

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Texte Pāli Youon

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

Texte Pāli 'Tay Neua

[illegible]

Texte Pāli 'Tay Deng

[illegible]

TRANSCRIPTION

saddhā dutiyā purisassa hoti
no ce assaddhiyam avatiṭṭhati
yaso ca kittī ca tatvassa hoti
saggañ ca so gacchati sarīraṃ pahāyā ti |
kodhaṃ jahe vippajaheyya mānaṃ
saññojanam sabbam atikkameyya
taṃ nāmarūpasmin asajjamānaṃ
akiñcanaṃ nānupatanti saṅgā ti |

(Saṃyuttanikāya, *Saddhāsutta*.)

TRADUCTION

La foi est l'épouse de l'homme, sans quoi le manque de confiance s'installe. Elle est la gloire et l'illustration de la réalité et [l'homme] va au paradis quand il a abandonné son corps. Qu'il quitte l'excitation! Quand il a tout à fait abandonné l'orgueil, dépassé tout état de relation, sur lui, détaché du nom et de la forme, n'ayant plus rien, les attachements ne tombent plus.

ÉTUDES JAVANAISES

par

Louis-Charles DAMAIS

II. LE NOM DE LA DÉITÉ TANTRIQUE DE 1214 ŚAKA

Une nouvelle visite au site de Siŋâsari (Singasari en orthographe administrative, dans l'Est de Java) où est conservée la statue trouvée à la fin de 1927 à Ardimulyâ (Ardimoeljo) à environ 2 kilomètres au Nord du temple de Siŋâsari, nous a convaincu que le nom de « Cāmuṇḍā » donné couramment à la déité représentée et que nous avions jusqu'alors conservé, faute d'avoir eu accès à l'original, est en réalité inexact [1].

Comme il ne s'agissait que d'un détail en soi d'importance secondaire, nous n'avions pas songé alors à en faire un article, et nous nous étions contenté de signaler la nouvelle lecture dans notre Rapport de mission terminé le 18 mai 1955.

Cependant, le professeur Berg ayant, dans un article récent, cru trouver dans une lecture « Cāmuṇḍau » une confirmation de ses théories sur le règne de Kərtanagara, il nous semble préférable d'exposer les raisons qui nous forcent à rejeter cette nouvelle interprétation aussi bien que la forme couramment utilisée jusqu'ici, afin d'éviter si possible que de nouvelles considérations plus ou moins spectaculaires ne soient déduites d'interprétations paléographiques qui sont certainement erronées [2].

Au moment de la découverte et de la première publication de cette inscription si patiemment reconstituée [3], la légende en *nāgarī* semble avoir passé inaperçue car Perquin, qui fit la première description de la statue, suggérait simplement qu'il s'agissait d'une Durgā, tandis que le professeur Bosch avait, toujours du point de vue iconographique, cru pouvoir identifier la déité représentée « non pas, disait-il, à une Durgā śiwaïte, mais à une Durgā bouddhique » et il y voyait « la seule représentation connue — hors du Nepal — de Guhyeśwarī, la Dame des Mystères, la manifestation mystique de Ādi Tārā ou Ādi Prajñāpāramitā, la Śakti de l'Ādibuddha » [4].

---

(1) Cf. *EEI*, III, 72-73, n° A. 175 et pour les détails se rapportant à la restitution de la date, voir *EEI*, IV, 151-153.

(2) Cf. C. C. Berg, *Krtanagara's « Maleise Affaire »* (L'« aventure malaise » de Kərtanagara) dans la revue bimestrielle *Indonesië*, IX, 1956, 386-417.

(3) On ne peut qu'admirer le beau travail de reconstitution de cette statue et être reconnaissant envers ceux qui, par leur patience, ont ainsi rendu possible l'étude de ce document, bien que leur labeur semble devoir rester anonyme.

(4) Voir *OV*, 1928, 27-29, pour la description de Perquin et 29-33, pour les remarques du prof. Bosch où les références concernant la déesse népalaise sont indiquées. On trouvera par ailleurs aux planches 12 et 13 (après la page 77 du même *OV*) la reconstitution de la statue elle-même, et à la planche 14 celle de l'inscription, au point où elle en était à l'époque.

Dans une première étude consacrée à cette statue, Stutterheim faisait remarquer que rien ne plaidait pour identifier la déité représentée à une Guhyeśwarī bouddhique et il proposait d'y voir provisoirement une Durgā tantrique [1]. Dans une seconde étude également consacrée à ce monument, il déclarait qu'il s'agit d'une « Durgā démoniaque (Cāmuṇḍā) comme on peut le lire en lettres *nāgarī* au dos ». Il ne donnait toutefois aucune transcription précise de la légende en *nāgarī*, peut-être parce qu'elle est fragmentaire et qu'il n'était pas sûr de la désinence [2].

La seule photographie publiée alors permet de distinguer les trois syllabes de ce nom divin et aussi de se rendre compte que la syllabe *-ca* est souscrite. Mais les détails du dernier aksara sont insuffisamment nets sur le reproduction et il est impossible de les interpréter de façon certaine [3].

La lecture *Cāmuṇḍā* étant plausible en soi, nous l'adoptâmes en 1947 pour désigner l'inscription dans *EEI*, III [4] et *EEI*, IV, faisant seulement remarquer en note la présence d'un mot en partie ruiné précédant le nom divin [5]. Nous n'étions toutefois pas satisfait, le jambage lu *-ā* paraissant beaucoup trop long, mais étant alors dans l'impossibilité de procéder à une vérification directe et donc de proposer une correction, nous nous abstînmes de mentionner ce détail.

Le professeur Berg, ainsi que nous venons de le rappeler, accepte maintenant *Cāmuṇḍau* (donc au duel masculin), le seul mot complet de cette courte légende en *nāgarī*, et il y voit une allusion à une désignation double de la Reine et de Kərtanagara. Cette lecture est en fait due à Stutterheim dans son *Additif et corrections* à sa *Note archéologique*, XXXIX, imprimés à la suite de sa *Note archéologique*, XLV [6].

Nous allons en donner ci-dessous la traduction intégrale :

« Après avoir déjà envoyé en Hollande notre *Note archéologique*, XXXIX, j'eus l'occasion d'examiner personnellement la statue en question de Siŋâsari. Je dessinai alors les lettres *nāgarī* qui se trouvent au-dessus de l'inscription kawi et qui n'ont pas été transcrites par Goris dans *OV*, 1926, p. 32, probablement parce qu'elles sont sur la photographie extrêmement indistinctes. En réalité, elles ne sont pas du tout indistinctes, mais seulement incomplètes. Par contre, ce que j'ai pu lire avec certitude est : (ś)cāmuṇḍau. Il ne fait aucun doute que le destin nous a été ici favorable et nous a conservé, de toute la légende, justement le nom de la déesse représentée, Cāmuṇḍā. La terminaison *-au* provenant d'un

---

(1) Cf. *Oudheidkundige Aanteekeningen* (Notes d'Archéologie), XXXIX, *De zgn. Guhyeçwarī van Singhasāri* (La prétendue Guhyeśwari de Siŋâsari) dans *BKI*, 92, 1934, 181-184.

(2) Cf. *De dateering van eenige oost-javaansche beeldengroepen* (La datation de quelques groupes de statues de Java oriental), D. *De Cāmuṇḍā-groep van Ardimoelja* (Le groupe de la Cāmuṇḍā de Ardimulyâ) dans *TBG*, 76, 1936, 313-317.

(3) Cf. *OV*, 1928, 1er-2e trimestres, pl. 14 (= photo DP 8897). Depuis cette époque, de nouveaux fragments ont trouvé leur place. Cf. la photo DP 20.076 reproduite dans *BEFEO*, XLIX, fasc. 2, 1959, pl. XXVII, *b*. Les caractères *nāgarī* ont malheureusement été coupés sur cette épreuve. Dans les deux reproductions de la même photographie données par Berg dans son article (*Indonesië*, IX, 1956, face à la page 400), les caractères sont visibles, mais trop peu nets pour que les détails que nous allons mentionner plus loin puissent y être vérifiés.

Nous donnons ici, pl. XXXVI, une photographie de l'inscription prise spécialement par M. Bernard Ph. Groslier pour reproduire avec le maximum de netteté la partie qui nous occupe.

On pourra d'autre part constater sur toutes ces épreuves que le chiffre 4 dont nous signalions l'existence dans *EEI*, IV, 153, note 1, a retrouvé sa place dans le texte de l'inscription. On a ainsi la preuve, non seulement qu'il s'agit bien du chiffre des unités, mais encore qu'une autre valeur est exclue, les deux lignes qui forment le cadre ne laissant pas de place pour l'élément suscrit qu'exigerait un 5 éventuel.

(4) Cf. *BEFEO*, XLVI, 1952, 72-73, n° A. 175.

(5) Cf. *BEFEO*, XLVII, 1953 (1955), 151-153 et la note 4 de cette dernière page.

(6) Voir *BKI*, 92, 1934, 210, *Toevoegingen en Verbeteringen*.

sandhi avec le mot suivant, qui est ruiné, car il ne peut s'agir d'un duel. Ce dernier devrait avoir une autre forme; *Cāmuṇḍau* est tout au plus possible comme duel de *Cāmuṇḍī*, mais ce nom n'existe pas. On sait que *Cāmuṇḍā* est le nom d'une forme tantrique de Durgā, ce qui confirme heureusement mon hypothèse. Le fait que le nom se trouve sur la statue fait disparaître le dernier doute qu'il pouvait y avoir encore sur le caractère śiwaïte de la statue. »

Stutterheim a rédigé cet *Additif* trop hâtivement, car il pèche par plusieurs côtés. Non seulement *Cāmuṇḍau* est impossible comme duel de *Cāmuṇḍī*, mais ce dernier est par ailleurs fort bien connu ainsi qu'on le verra plus loin. Enfin, on ne voit guère quel sandhi exige *-au* à la fin d'un mot. Stutterheim croyait on le voit, à une phrase plus longue, alors que ce mot est en réalité le dernier de la légende.

Afin que le lecteur puisse juger de l'importance des déductions de Berg, si elles étaient valables, nous traduisons ci-dessous le passage en question en renvoyant pour le reste à l'article original[1] :

« Le texte de l'inscription de la *Cāmuṇḍā* s'accorde donc avec ce que Gajah Mada aurait fait au XIVe siècle selon le *Pararaton*. Pendant le gouvernement de Gajah Mada, il y avait une reine au pouvoir, celle des deux reines de Java qui était la plus proche de l'époque de Kərtanagara; si sa politique agressive par magie verbale a été transformée en politique du « prototype » Kərtanagara, elle a donc agi, dans la pensée des prêtres, en Kərtanagara, et il est compréhensible que son symbole, *Cāmuṇḍā*, soit nommé sur la statue elle-même *Cāmuṇḍau*, avec la forme du duel masculin. Il y a donc tout lieu de voir dans le texte de l'inscription un document de 1331 [EC.] et l'emploi de la date Caitra 1214 Śaka par le besoin d'expliquer la situation du Grand Majapahit de 1331. Nous y avons d'autant plus le droit qu'il est apparu que l'inscription de Simpang exprime également un besoin de la période d'interdit et que cette inscription de Simpang a aussi modifié le Kərtanagara de la tradition. »

Telle est l'argumentation du professeur Berg que nous ne pouvons songer à examiner ici de près. Signalons seulement que l'inscription de « Simpang » est celle que nous appelons Wurare d'après le toponyme qui s'y trouve mentionné et qui est gravée sur le socle d'une statue d'Akṣobhya[2].

Si nous ne discutons pas les opinions du professeur Berg dans ce passage — que nous ne pouvons accepter, cela va sans dire — c'est que nous désirons nous en tenir uniquement à l'argumentation paléographique.

Pour situer la citation ci-dessus dans son contexte historique, disons que la Reine dont parle Berg et qui était au pouvoir en 1331 EC. (= 1253 Śaka) s'appelle de son nom officiel, tel qu'il se trouve dans la charte de Gənəŋ II du 10-XI-1329 EC. (cf. notre *Liste*, nº A., 182) *Śrī Tribhuwanottuŋgadewī Jayawiṣṇuwarddhanī*.

A la mort de *Śrī Jayanagara* en 1250 Śaka = 1328 EC., lui-même fils de *Kərtarājasa Jayawarddhana* (nom de règne de *Raden Wijaya*, le fondateur de Majapahit) et de l'aînée des quatre filles de *Kərtanagara* (que Kərtarājasa avait toutes épousées) dont le titre royal était *Śrī Parameśwarī*, il semble que pour des raisons dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici[3], le trône ait dû alors revenir à la seule survivante des quatre filles de Kərtanagara, la plus jeune et la préférée de Kərtarājasa, dont le nom personnel était *Dyah Dewī Gayatrī*,

---

(1) Cf. *Indonesië*, IX, 1956, 408.

(2) Cf. notre *Liste* de *EEI*, III, nº A. 174 et aussi *EEI*, IV, p. 78.

(3) Cf. Krom, *HJG*², p. 383 et suiv.

mais qui est plus connue sous son titre de *Śrī Rājapatnī*. Or, cette dernière ayant prononcé les vœux bouddhiques ne pouvait ou ne voulait régner personnellement. Elle délégua donc ses pouvoirs à sa fille, qui est *Tribhuwanottuŋgadewī*. Celle-ci devint ainsi régente au nom de sa mère, la *Rājapatnī*. Cette position hiérarchique inférieure nous est confirmée par le fait qu'elle ne porte pas sur les inscriptions le titre de Śrī Mahārāja, mais seulement les appellations honorifiques de *Bhaṭāra* ou de *Pāduka* et, dans le *Nāgarakərtāgama* (2.2), le titre de *Śrī Nātha*.

Même lorsque son propre fils, *Hayam Wuruk*, fut devenu adolescent, elle continua à exercer le pouvoir et ce n'est que lorsque la Rājapatnī mourut en 1272 Śaka = 1350 EC., que Tribhuwanottuŋgadewī céda le trône à Hayam Wuruk qui prit le nom de règne de *Śrī Rājasanagara*. Elle avait commencé sa régence en 1251 Śaka = 1329 EC. et mourut simple Princesse en 1294 Śaka = 1372 EC.

Berg a choisi 1331 EC. (= 1253 Śaka) comme date pour son interprétation, car c'est l'année où *Mpu Gajah Mada*, devenu Premier Ministre, commença à jouer un rôle de premier plan dans les destinées de l'Empire de Majapahit.

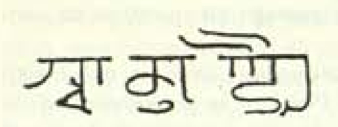


Fig. 19. — La légende en écriture *nāgarī* de la statue de 1214 Śaka.

Pour en revenir à la légende en *nāgarī* qui seule nous occupe ici, on va voir qu'elle ne contient ni *Cāmuṇḍau*, ni une forme dérivée de *Cāmuṇḍā*, comme on pourrait se l'imaginer étant donné la remarque de Stutterheim et le fait que nous avons nous-même employé ce dernier nom pour désigner l'inscription.

Si l'on examine soigneusement cette partie de l'inscription qui n'est suffisamment nette sur aucune photographie, on constatera comme nous l'avons fait en mars 1955 qu'il y a sans aucun doute *-cāmuṇḍyai* ainsi qu'on peut le vérifier sur le fac-similé que nous reproduisons ci-dessus et aussi, bien que plus difficilement, sur la planche XXXVI [1].

Lisant *-au*, il est évident que Stutterheim a interprété comme un *taruŋ* le dernier jambage, ce qui ne peut être correct [2]. Non seulement ledit jambage dépasse largement la limite inférieure d'un caractère sans *pasaŋan*, ce qui ne peut être

---

(1) Nous avons en fait remarqué après coup que sur une des photos non publiées du Service archéologique de l'Indonésie, DP 9046 qui reproduit la partie centrale de l'inscription, on peut distinguer le *-ya* souscrit avec assez de netteté, mais la photo n'est pas assez contrastée pour que ce détail puisse être visible en reproduction. Sur la pl. XXXVI jointe au présent article, on aura aussi quelque peine à distinguer les détails essentiels. C'est pourquoi nous ajoutons le fac-similé ci-dessus.

(2) Du point de vue paléographique, rappelons qu'il y a en Indonésie deux façons distinctes de représenter la diphtongue *-au* du sanskrit. L'une, en utilisant simultanément le *taliŋ* (*-e*) et un *taruŋ* (*-ā*) modifié où le tracé remonte d'abord vers la gauche au-dessus de l'aksara avant de redescendre vers la droite. Cette forme qui semble typiquement javanaise est cependant utilisée aussi dans une inscription de Śrī Wijaya, celle de Kədukan Bukit, dans le mot *sāmwau* « navire » (cf. *BEFEO*, XXX, 1930, 34, lignes 3 et 6 du texte et la pl. II). L'autre utilise le signe pour *-ai* (appelé à Bali *taliŋ marepā*) et un *taruŋ* ordinaire. Cette dernière variante est préférée à Soumatra où elle est employée en particulier dans les inscriptions d'Ādityawarmma (cf. par exemple le fac-similé de l'inscription B de l'Amoghapāśa dans *KVG*, VII, p. 166, lignes 10 et 15). On la trouve cependant aussi à Java, quoique plus rarement, par exemple dans l'inscription sur cuivre de Roŋkab de 823 Śaka, de l'époque de Balituŋ (cf. ce que nous avons dit dans *EEI*, III, 44, note 3).

Mais dans les variétés d'écriture *siddham* et celles de la *nāgarī* qui en dérivent, seule la combinaison des signes vocaliques *-ai* + *-ā* est employée pour rendre la diphtongue *-au*.

Le seul *-au* que nous ayons pu trouver dans les documents indonésiens en écriture *siddham* qui nous sont accessibles se trouve sur la stèle dite de Kalurak de 704 Śaka, strophe 7 (ligne 5) au début du premier vers : *gauḍīdwīpa*... Cf. l'étude du prof. Bosch dans *TBG*, 68, 1928, 18 avec la photo d'estampage reproduite face à la page 64 du même article.

le cas pour le signe représentant un *-ā* long, mais il est recourbé vers la gauche et pourvu d'un petit crochet, de sorte qu'il n'a aucun rapport avec un *taruŋ* [1].

Notre fac-similé permet de constater que le signe en question est, et ne peut être, qu'un *-ya* souscrit. La lecture est certaine et il est donc certain également qu'il ne peut être question d'un duel masculin (nom., acc. ou voc.) forme qui serait — malgré Berg qui y voit comme une confirmation de sa théorie — à tout le moins étrange [2]. Il s'agit du datif de la forme *Cāmuṇḍī* qui est par conséquent le nom de la déité représentée, ni masculine, ni double [3].

Cette forme *Cāmuṇḍī* n'est ni dans le *PW*, ni dans le *MW*. Les *Nachträge* du *PW* et le *Dictionnaire* de Stchoupak-Nitti-Renou la donnent bien, mais seulement comme nom d'une ville [4]. Nous n'avons pu la trouver nulle part ailleurs en sanskrit, Gopinatha Rao ne citant également que *Cāmuṇḍā* et d'autres formes plus éloignées qui n'entrent pas ici en ligne de compte [5].

---

[1] Il suffit d'ailleurs de comparer avec le *-ā* long suivant l'aksara *ca*, lui-même souscrit, ce qui aurait éventuellement permis de prolonger le signe vocalique vers le bas, et pourtant n'a pas été fait, On n'oubliera cependant pas que ce que nous disons ici ne vaut que pour la variété d'écriture utilisée dans cette inscription, car dans les légendes de statuettes de bronze — de beaucoup plus anciennes, le signe pour *-ā* long se continue quelquefois au-dessous de la base des aksara et peut finir par une courbe tournée vers la droite.

[2] La figure principale étant indubitablement féminine, on ne voit d'ailleurs pas comment elle pourrait être désignée par la forme grammaticale du duel masculin. On notera que le duel féminin, *Cāmuṇḍe*, est également exclu paléographiquement.

[3] Un nominatif étant dans une inscription votive bien improbable, il est facile de vérifier que seul le datif singulier de *Cāmuṇḍī*, comportant un *-ya* souscrit, est possible paléographiquement. Dans le cas de *Cāmuṇḍā* on devrait en effet avoir *Cāmuṇḍāyai* où le *ya* n'est pas souscrit; le datif duel de *Cāmuṇḍaḥ* ou de *Cāmuṇḍā* serait *Cāmuṇḍābhyām* et celui de *Cāmuṇḍī*, *Cāmuṇḍībhyām* où les *ya* sont souscrits mais qui exigent un *bh-* au lieu du *ṇḍ* bien visible sur l'inscription. Or, même si l'on voulait supposer que la dernière syllabe a disparu dans la brisure, les datifs ci-dessus sont exclus, car ils exigent pour l'aksara *ṇḍā* une voyelle *-ā* qui ne se trouve pas sur la pierre ainsi que nous l'avons vu plus haut. On verra plus loin que le datif se justifie par la restitution du premier mot dont il ne reste plus que la désinence.

[4] Rien non plus, pour le côté bouddhique, dans l'excellent *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* de Fr. Edgerton, Yale Un. Press, New Haven, 1953, ni dans Benoytosh Bhattacharyya, *The Indian Buddhist Iconography*, 2e éd., 1958, p. 365, qui ne donne que *Cāmuṇḍā* et quelques formes dérivées de *Caṇḍa-*.

[5] *Elements of Hindu Iconography*, Madras, vol. I, 1914, 364-365, 380-389 pour les détails iconographiques et p. 346 pour la désignation de la forme *Mahiṣāsuramarddinī*, — si répandue à Java et à Bali — sous le nom de *Caṇḍikā*. Cf. encore p. 333 et 357 pour d'autres dénominations *Caṇḍawatī*, etc., et enfin l'index pour les composés *Aticaṇḍikā*, *Ugracaṇḍikā*, *Pracaṇḍā*, *Rudracaṇḍā*, etc. Voir par ailleurs l'*Inde classique*, I, p. 520 (§ 1068), p. 522 (§ 1072) et 523 (§ 1074).

Dans les *Tantrik Texts* publiés par A. Avalon, nous n'avons trouvé que *Cāmuṇḍā* (vol. III, *Prapañcasāratantra*, 27 et ४०, str. ११, etc.); *Caṇḍanāyikā* (IV, *Kulacūḍāmaṇitantra*, 4 et १, str. २ ; *Caṇḍī* (IV, 12 et ३६, str. ७; 16 et ४३, début de l'hymne, etc.) et *Caṇḍā* (VIII, *Tantrarājatantra*, 30 et २३७, str. २५). Mais, n'ayant pas à notre disposition la série complète de ces textes, nous ne pouvons rien dire de définitif.

Il y aurait toute une étude à faire sur les rapports étymologiques des différentes formes certainement apparentées : *cāmuṇḍā*, *caṇḍamuṇḍā*, *carmamuṇḍā*, etc., et les mots *caṇḍaḥ*, *caṇḍā*, *caṇḍī*, *caṇḍikā*. Pour la question de l'étymologie, voir F. B. J. Kuiper, *Proto-Munda Words in Sanskrit* (dans *VKNAW-L*, nieuwe reeks, 51, nº 3, Amsterdam, 1948, p. 136), qui toutefois n'étudie de cette série que *caṇḍa-*, et surtout Manfred Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Alt-indischen*, Heidelberg, 1953-. . . . , I, 383 et aussi 369. Il semble en tout cas certain qu'il y a là des éléments « anaryens ». Pour une légende expliquant la forme *cāmuṇḍā*, cf. de plus l'*Inde classique*, I, p. 523, § 1073.

Il est curieux que dans son *Sanskrit in Indonesia* (International Academy of Indian Culture, Nagpur, 1952, p. 198), le professeur Gonda ne cite que *caṇḍi* et n'avance la relation avec le nom divin *Caṇḍī* qu'avec réserve (« ... may be supposed to represent the Skrt. *Caṇḍī* »). Il n'y a pour-

Cependant, cette forme *Cāmuṇḍī* s'est conservée en Inde jusqu'à nos jours, non seulement comme toponyme, mais aussi comme nom divin.

Le toponyme désigne une colline de porphyre de 4 kilomètres de long, « Châmundi Hill », 3 kilomètres au Sud-Est de la capitale de l'ancienne principauté de Mysore (Maisūr) sur laquelle se trouve un village dénommé également « Châmundi » (= *Cāmuṇḍī*), près duquel se dressent deux temples dont le plus grand est dédié à *Cāmuṇḍīśwarī* et le second à *Mahābalīśwara* (1).

Par contre, elle est courante en pays dravidien, cf. l'*Iconographie du Sud de l'Inde* de Jouveau-Dubreuil, où cet auteur emploie, comme synonyme de Durgā-Kālī, uniquement *Cāmuṇḍī* sans même donner la forme *Cāmuṇḍā*. Le nom tamoul, accompagnant une reproduction, est également சாமுண்டி qui repré-

---

tant guère de doute à avoir sur le rapport des deux formes, la question de l'origine véritable du terme étant par contre loin d'être claire.

On sait la fortune que cette forme *caṇḍī* a eue à Java où, de son sens précis, certainement dérivé du nom de la déité qui semble désigner — si l'on en croit la synonymie apparente de *cinaṇḍi* et de *lumāḥ* — un « monument renfermant les (ou une partie des) cendres d'un personnage royal », elle a fini par désigner tout monument prémusulman, de sorte que les mots *caṇḍi* en javanais et *candi* en indonésien moderne sont maintenant utilisés dans ce sens.

En vieux javanais littéraire, le sens de monument funéraire est bien attesté (cf. *KBNW*, I, 566, et par exemple dans l'*Arjunawiwāha*, *BKI*, 82, 1926, ch. xv, str. 13, xxxv, 8, etc.). Le terme est devenu un radical javanais à partir duquel divers mots ont été formés, par exemple *cinaṇḍi* « enseveli » ou peut-être, plus exactement, « dont les cendres ont été placées dans un monument funéraire »; *cəcaṇḍen* (< *ca-caṇḍi-an*), « objets de valeur rangés dans un coffret en forme de *caṇḍi* » (c'est-à-dire en forme de pyramide à degrés, chaque degré formant casier). La variante *cacaṇḍen* est attestée dans le *Korawāśrama* (éd. Swellengrebel, Santpoort, 1936, p. 192, ligne 20), ce que l'éditeur traduit, p. 193, par « in stapels op elkaar » (en tas l'un sur l'autre). Il consacre une note (p. 293) à ce terme où il considère que l'idée de « pyramide » n'a rien à voir avec le sens propre du mot, en raison surtout de l'expression, également relevée par Van der Tuuk (*KBNW*, I, 567 *a*), *gəluŋ cacaṇḍian* « un chignon en *caṇḍi* ». Mais on trouve encore *gəluŋ caṇḍi* — qui doit avoir le même sens que l'expression précédente —, dans la littérature, ce qui confirme en quelque sorte le sens de la première. Nous ne croyons donc pas qu'elle n'a rien à voir avec le sens propre du terme, car il s'agit justement de la silhouette d'étages décroissants évoquant celle d'un *caṇḍi*, ce qui peut aussi être le cas d'un chignon. La dénomination est donc parfaitement explicable.

Le fait que cette javanisation du radical est ancienne nous est prouvé par le dérivé *pacaṇḍyan* que l'on trouve dans une inscription originale sur cuivre, celle de Kwak III (Laṇḍa A), malheureusement non datée mais qui, d'après sa paléographie, ne peut être postérieure au début du VIIIe siècle Śaka (cf. *OJO*, CVI, p. 239, lignes 4-5 du texte).

Le composé sanskrit apparenté *caṇḍabhaiwara* est également attesté dans la littérature (cf. *KBNW*, I, 565 *b*) et l'on se souviendra que *Cāmuṇḍā* est un autre nom de *Mahābhairawī* (cf. *Tantrik Texts*, vol. III, 35, note 1), ainsi que le dérivé *Caṇḍikā* qui a formé à son tour le dérivé javanais *kacaṇḍikān* (*Nāgarakərtāgama*, 78.6 *c*).

Enfin, l'emploi de *Caṇḍi* comme élément de toponyme nous est attesté également dans le *Nāgarakərtāgama* : Caṇḍi Lima et Caṇḍi Puŋkal (respectivement 76.1 *c*, et 76.2 *a*), donc dès le XIVe siècle EC.

En balinais, *caṇḍi* est resté plus près de son sens technique ancien puisqu'il désigne un pilier ou un petit monument élevé sur une tombe. Il correspond donc à ce qui est appelé à Java *maesan*, au sujet duquel on consultera *Études javanaises*, I. *Les tombes datées de Trâlâyâ*, dans *BEFEO*, XLVIII, 1957, p. 357, note 2.

Il y aura lieu par ailleurs d'étudier de près les relations existant sur le plan culturel entre les manifestations sinistres de Durggā, telles *Caṇḍī*, *Cāmuṇḍā*, *Cāmuṇḍī*, etc., et la plus moderne *Raŋḍā* balinaise (litt. « la veuve ») qui leur est apparentée sur bien des points et dont le culte a lieu dans les *Purā Daləm* qui sont des Temples des Morts.

Signalons encore le toponyme *Camuṇḍa* attesté dans une copie sur cuivre (du XIVe siècle EC.) d'une charte d'Airlaŋga, l'inscription de Kakurugan datée du 26 septembre 1023 EC. (cf. *KO*, III, plaque « 3 *b* », en réalité 6 *b* [car il s'agit de la suite de *KO*, V], avant-dernière ligne du texte).

(1) Cf. Baedeker's *Indien*, éd. allemande, 1914, p. 99-100 et la carte face à la p. 97. Nous devons cette référence au professeur F. Vreede de l'Université d'Indonésie, que nous sommes heureux de remercier bien vivement ici.

sente *Cāmuṇḍi*[1]. *Cāmuṇḍā* est donc du Nord et *Cāmuṇḍī* du Sud[2].

La légende dont nous venons de préciser la lecture nous prouve que Java connaissait aussi cette forme, qui se trouve d'ailleurs attestée également dans la littérature[3].

Il nous semble maintenant possible de restituer le mot qui précède et dont il ne reste plus qu'une lettre. Le peu qui est encore lisible ressemble à première vue à un *g*(*a*), mais comme la combinaison *-gca* est impossible en sanskrit, il n'existe qu'un aksara, ressemblant d'ailleurs en *siddham* au *ga*, qui puisse être pris en considération : c'est le *śa*[4]. Il faut donc lire *-ścāmuṇḍyai*. Dans ce cas, étant donné les nombreux exemples de formules analogues aussi bien dans quelques inscriptions javanaises que dans les *mantra* vieux-javanais et balinais, on peut sans risque d'erreur restituer [*nama*]*ś cāmuṇḍyai* « Louange à *Cāmuṇḍī* », et l'on a ainsi l'explication de l'emploi du datif[5].

La pierre étant brisée juste après cet aksara, on pourrait supposer qu'il y avait encore un mot. C'est en fait pratiquement exclu, les cinq aksara de la formule restituée qui se suffit à elle-même, se trouvant exactement dans l'axe de la pierre.

En ce qui concerne la date, nous ne pouvons que redire une fois de plus qu'il ne fait pour nous aucun doute que Caitra n'a jamais été à Java autre chose que le premier mois de l'année Śaka[6]. Même à Bali, le début d'année en Waiśākha n'est usuel que depuis un peu plus de cent ans et, avant la dernière guerre, uniquement dans le Nord de l'île[7]. Il est donc évident que cette inscription date des

---

(1) Cf. G. Jouveau-Dubreuil, *Iconographie du Sud de l'Inde* (*AMG*, XXVI), Paris, 1914, p. 40-42 et la planche XV A.

(2) Nous devons à notre ami J. Filliozat les détails suivants sur les formes du nom en pays dravidien :

« Bien qu'en telugu on trouve *Cāmuṇḍā* et *Cāmuṇḍikā*, en tamoul, en malayālam et en kannaḍa on ne trouve que *Cāmuṇḍi*. La colline près de Maisūr mentionnée plus haut est située en pays kannaḍa et s'appelle en cette langue *Cāmuṇḍibĕṭṭa*. C'est aussi là que les variantes du nom foisonnent : *Cāmuṇḍē*, *Cāvuṇḍi*, *Cavuḍi* (= *Cavuṇḍi*). »

Il nous semble probable que le toponyme kannaḍa (c'est-à-dire celui de la déité qui y est attachée) est à l'origine de toutes les autres formes, dont certaines ont pu être influencées par une étymologie populaire.

(3) Le *KBNW* (I, 658 *b*) cite en effet d'après un manuscrit de l'*Usada*, l'expression *Dūrgadewi Camundi* où l'emploi des dentales *-nd-* est peut-être un balinisme, la prononciation étant dans cette île à l'époque récente de toute façon rétroflexe.

(4) C'est aussi en *ś* que Stutterheim a, dans son *Additif* cité plus haut, interprété cet aksara abîmé.

(5) Comme exemples épigraphiques de formules avec *namas-*, citons au hasard :

Namo Bhagawatyai Āryatārāyai sur la stèle de Kalasan de 700 Śaka (cf. *TBG*, 68, 1928, 58);

Namo Ratnatrayāya sur celle de Kəlurak de 704 Śaka (cf. *TBG*, 68, 1928, 18); ces deux documents sont en écriture *siddham*.

Namaś Śiwāya, *Namo Buddhāya* sur la stèle de Taji Gunuŋ en écriture paléo-javanaise du 21-XII-910 EC. (cf. *EEI*, I, dans *BEFEO*, XLV, 1951, 42);

Namo Rudradurggebhyaḥ (*id.*, p. 43) sur celle de Timbanan Wuŋkal du 11-II-913 EC., etc.

Du temps de Kərtanagara on trouve *Namaś Śiwāya* dans la charte de Pakis Wetan du 8-II-1267 EC. (cf. *EEI*, IV, dans *BEFEO*, XLVII, 1953 [1955], 78). Cette petite liste pourrait être aisément allongée.

(6) Nous avons, croyons-nous, donné nos raisons avec suffisamment de détails dans *EEI*, I, 23-26, pour ne pas avoir à y revenir ici. Goris, auquel se réfère Berg (*Indonesië*, IX, 1956, 416, note 36), pour faire remarquer que *Jyaiṣṭha* pourrait être le second mois de l'année comme Bosch l'a encore écrit dans *BKI*, 112, 1956, 20, déclare seulement au passage cité (*TBG*, 73, 1933, 438) que « maintenant (thans) l'année Śaka commence à Bali en Waiśākha [ce qui fait que Caitra est le douzième mois de l'année au lieu du premier, L.C.D.] », mais il ajoute bien, à la fin du même paragraphe, qu'à Baŋli (= Bangli à Bali méridional), l'année commence encore en Caitra. Et Goris n'a jamais dit qu'au XIIIe siècle, et à Java, l'année commençait en Waiśākha.

(7) Dans notre *EEI*, V, on trouvera mentionnés différents manuscrits du siècle dernier qui permettent de déduire que le changement de millésime en Waiśākha, dans Bali septentrional seulement, n'est pas attesté avant 1844 et que le plus ancien exemple certain ne date que de 1856. Le

dernières semaines du règne — et de la vie — de Kərtanagara, ce dernier étant mort entre le 18 mai et le 15 juin 1292 EC. (1).

Si nous n'avions pas voulu faire état de l'écriture du texte vieux javanais pour la datation, c'est parce que le matériel de comparaison n'est malheureusement pas très riche pour le XIIIe siècle Śaka, et que la réduction des éléments suffit amplement selon nous à prouver notre restitution (2).

Il n'est cependant pas indifférent de noter que l'inscription de Dharmāśraya (1208 Śaka) (3), celle de Wurare (1211 Śaka) (4) et cette Cāmuṇḍī sont dans des variétés d'écriture paléo-javanaise non seulement du même type, mais pratiquement identiques (5). Celle de Gajah Mada par contre, d'une soixantaine d'années plus jeune (1273 Śaka) est d'un type totalement différent (6). Nous ne pouvons

---

changement ne peut de toute façon remonter plus haut que le deuxième quart du XIXe siècle, puis qu'un document de 1824 provenant de Buleleŋ — donc du Nord de l'île — montre que Caitra était encore à cette époque le premier mois de l'année (cf. *BEFEO*, XLIX, 1958, 225 et les notes). Il n'y a pas un seul exemple d'une inscription javanaise ou balinaise datée de Caitra dont les éléments soient réductibles autrement qu'en admettant que ce mois est bien le premier de chaque année Śaka.

(1) En termes javanais, au mois de Jyeṣṭa de l'année Śaka 1214. Cette précision nous est fournie par une stèle gravée sur l'ordre du célèbre Premier Ministre de Majapahit Mpu Gajah Mada, le 27 avril 1351 EC. Cf. *Liste* de *EEI*, III, n° A. 176, et *EEI*, IV, 236, ainsi que *EEI*, III, n° A. 187, et *EEI*, IV, 83. Voir la transcription avec traduction néerlandaise de cette stèle dans *ROC*, 1904, 4-5, et aussi dans le volume de J. L. A. Brandes, *Beschrijving van Tjandi Singasari* (Description du Caṇḍi Siŋāsari), 's Gravenhage et Batavia, 1909, p. 38-39, avec photographie du document à la pl. 66.

(2) Cf. *Indonesië*, IX, 1956, 416, note 47. Berg interprète notre formulation en un sens trop prudente, comme due à une opinion présentée « onder voorbehoud » (avec réserve). En fait, il n'en est rien, car cette prudence ne vient pas de doutes que nous aurions entretenus sur la place de cette variété d'écriture dans le temps, mais uniquement des dangers inhérents à une argumentation purement paléographique, laquelle ne s'impose d'ailleurs pas lorsqu'on a de meilleurs arguments à sa disposition comme c'est le cas ici.

(3) Sauf erreur, aucune photographie utilisable paléographiquement de cette inscription n'a été faite. Cf. *Liste* de *EEI*, III, n° E. 10, où elle est désignée sous le nom de Amoghapāśa [A].

(4) On trouvera dans l'article de H. Kern, *De Sanskrit-inscriptie van het Mahākṣobhyabeeld te Simpang (stad Surabaya, 1211 Çaka)* (*KVG*, VII, 187-196), un fac-similé de l'inscription, qui n'est malheureusement pas assez précis pour permettre une comparaison fructueuse avec la photographie publiée de la *Camuṇḍī*. Cf. *Liste*, n° A. 174.

(5) Dans *EEI*, IV, 153, n° 3, nous disions que l'écriture est « très proche » de celle de l'Amoghapāśa, etc., car nous n'avions pas eu l'occasion de les comparer d'assez près. Nous pouvons être maintenant nettement plus affirmatif et dire qu'il s'agit de la même variété.

(6) Cette inscription a eu la rare fortune d'être publiée plusieurs fois. En dehors de Brandes, *Beschrijving van Tjandi Singasari*, 1909, pl. 66, déjà cité plus haut, on trouvera la même photo reproduite avec brève explication dans W.F. Stutterheim, *Cultuurgeschiedenis van Java in beeld*, Weltevreden, 1926, p. 75, pl. 104. Également photo seule dans le *Korte Gids van de Archaeologische verzameling*, « Guide bref de la collection archéologique (du Musée de Djakarta) », Weltevreden, 1919 (la 9e planche à la fin de la brochure), etc.

Une inscription d'un quart de siècle plus ancienne, la plaque de cuivre dite de Pakis Wetan, datée du 13 śukla de Māgha 1188 Śaka, soit le 8-II-1267 EC. (cf. notre *Liste* de *EEI*, III, n° A. 172) est bien dans une écriture différente, mais encore plus éloignée de celle de la stèle de Mpu Gajah Mada, ce qui se conçoit. On trouvera une reproduction de la première plaque de ce document, seule retrouvée, dans *ROC*, 1911, pl. 181.

Par ailleurs, l'inscription de Sarwwadharmma de 1191 Śaka = 31-X-1269 EC. (cf. notre *Liste*, n° A. 173, et *OJO*, LXXIX), également sur cuivre, est dans une variété d'écriture qui se rapproche plus de celle de la Cāmuṇḍī. Les plaques originales sont perdues et il ne reste de ce document, important et complet, qu'une série de photos au Service archéologique de l'Indonésie — BG I, 31 à 42 — malheureusement bien peu nettes par endroits.

En conclusion on peut dire qu'un examen quelque peu attentif des documents originaux datés ne permet pas de douter de l'évolution graduelle de l'écriture paléo-javanaise, les irrégularités pouvant porter sur les caractères isolés, mais non sur l'ensemble du syllabaire.

donc accepter sans autre preuve — nous ne parlons pas de théories pour nous sans valeur lorsqu'elles ne s'appuient pas sur des documents — qu'il puisse s'agir d'un faux de l'époque de Gajah Mada, que les Brahmanes d'alors aient été des « bébés » ou non, ce qui nous semble tout à fait en dehors du sujet [1].

Bien qu'il s'agisse d'une entité bouddhique nettement distincte, il n'est pas sans intérêt de signaler que la forme *Cāmuṇḍī* se retrouve en Chine où la transcription 匝門支天母 *Tsa-men-tche T'ien-mou* mentionnée sur une statue de bronze du « Panthéon » du Temple 寶相樓 Pao-siang Leou n'est pas à interpréter *Cāmuṇḍā* comme l'a fait l'éditeur de cette magnifique collection iconographique, M. W.E. Clark [2], mais bien la « Mère Céleste *Cāmuṇḍī* », le caractère 支 valant normalement non pas *ca*, mais *ci*, comme dans la transcription bien connue du nom de la Chine 支那 *tche-na* = *Cīna*, ainsi que dans 目支隣陀 *mou-tche-lin-t'o*, une des transcriptions de *Mucilinda*, etc. Mais, de même que les autres caractères comportant une affriquée chuintante, il est, en outre, utilisé pour rendre la rétroflexe *ḍī* du sanskrit, ce qui est le cas ici [3].

La forme *Cāmuṇḍā* existe d'ailleurs aussi en chinois, le caractère final ayant dans ce cas la voyelle *-a* : 遮文茶 *tchö-wen-tch'a* ou 左問拏 *tso-wen-na* [4].

* * *

En conclusion, nous pouvons, croyons-nous, établir ici que le nom de la déité sculptée sur l'ordre de Kərtanagara en 1214 Śaka est *Cāmuṇḍī*, et que l'inscription lui est dédiée.

En ce qui concerne la date et donc l'authenticité de cette *Cāmuṇḍī*, de deux choses l'une : ou bien on accepte la correspondance des données cycliques et astronomiques d'une date comme la confirmant et alors l'équivalent julien que nous avons restitué, 17 avril 1292 EC., ne peut faire aucun doute, ou bien on refuse d'admettre que cette correspondance puisse avoir une valeur quelconque, mais dans ce cas, il faudrait de meilleurs arguments que ceux utilisés dans l'article cité. Car, si l'on refuse un caractère d'authenticité à l'inscription de cette Cāmuṇḍī, il n'y a aucune raison de ne pas douter de la valeur de celles de 1208 et de 1211 Śaka et même — pourquoi pas? — de l'historicité de Kərtanagara lui-même. Pourquoi ne serait-il pas, lui aussi, une invention des « prêtres » de Gajah Mada? Mais si l'on s'engage dans de telles voies, quel intérêt y a-t-il à étudier les anciens documents?

Sur un plan plus général, on sera peut-être amené à admettre — c'est du moins

---

(1) Berg déclare en effet (p. 416, note 47) que l'argument de l'écriture est important, mais non décisif, « car les prêtres de 1331 n'étaient pas des bébés (omdat de priesters van 1331 geen babies waren) et auront certainement tenu compte de la différence d'écriture ». Nous avouons n'avoir rien à répondre à une telle remarque, mais nous ne pouvons y voir un argument sérieux destiné à étayer une hypothèse.

(2) W.E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons*, 2 vol., *Harvard Yenching Monograph Series*, IV, Cambridge, Massachusetts, 1937. Voir la photographie de cette statuette au vol. II, p. 176, pl. 5 B, 32, où la légende chinoise est facilement lisible, et aussi l'index, vol. I, 129, n° 88.

(3) Cf. aussi Stan. Julien, *Méthode...*, p. 202, n° 1839 à 1843, où l'on trouve pour 支 les valeurs *ci*, *cī*, *ti*, *tye* et *cai*. Son emploi pour rendre le *cai* de *caitya* semble indiquer que le *-ai* était prononcé *-e* comme à Java. Cf. d'autre part, du professeur Bagchi, *Deux Lexiques*, II, 411, *s. v.*, 支.

(4) Cf. Soothill and Hodous, *Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (1937), 12 *a*, 445 *b*, et Julien, *Méthode*, n°s 1801-1802, 2213, 1760-1761, 2166-2168, 1196.

notre conviction — qu'il est nécessaire, avant de développer d'audacieuses théories, d'examiner *sans idée préconçue* les quelques documents contemporains qui nous sont parvenus et d'en déterminer si possible les données concrètes au moyen d'une étude paléographique et philologique aussi serrée que leur état le permet, au lieu de chercher coûte que coûte à y retrouver ses propres théories, car on ne peut manquer, ce faisant, d'accorder uniquement confiance à ceux d'entre eux qui semblent corroborer lesdites théories et de considérer ceux qui sont en contradiction flagrante avec elles comme des sources controuvées, dont le témoignage doit être rejeté. Le résultat sera certainement beaucoup moins spectaculaire, mais on obtiendra ainsi des bases plus solides pour reconstruire le passé, les données nouvellement acquises arrivant petit à petit à combler au moins en partie les lacunes malheureusement si nombreuses dans l'histoire de l'Archipel indonésien.

Djakarta, décembre 1956-octobre 1957.
Révisions : avril-mai 1958 et mars 1959.



Partie supérieure (centrale) de l'inscription de 1214 Śaka trouvée à Ardimulyā, montrant (en haut) la légende en écriture *nāgarī* (cliché Groslier, EFEO).

BIBLIOGRAPHIE INDONÉSIENNE [1]

par

L.-C. DAMAIS

IV. Compte rendu de *Bahasa dan Budaja*, I-VI

Bahasa dan Budaja « Langue et Culture », revue bimestrielle publiée par le *Lembaga Bahasa dan Budaja* [2] ou « Institut pour la Langue et la Culture » qui est un organisme faisant partie de la Faculté des Lettres de l'Université d'Indonésie, Djakarta. Années I (1952-1953) à VI (1957-1958).

Les publications paraissant en Indonésie n'étant pas toujours faciles à consulter hors de ce pays, il nous a paru intéressant de donner ici une table des matières complète avec quelques remarques critiques de cette revue qui portait au début en sous-titre *Madjalah populer jang berdasarkan ilmu pengetahuan tentang bahasa dan budaja* « Revue de vulgarisation scientifique sur la Langue et la Culture », sous-titre qui, depuis juin 1956, a été simplifié en *Madjalah ilmiah populer* « Revue de vulgarisation scientifique » [3].

Si certains des articles publiés sont nettement écrits pour le public non spécialisé, il en est un assez grand nombre qui exposent des vues originales sur différentes questions touchant aux langues et aux cultures de l'Indonésie, et que l'on aura grand intérêt à consulter. On y trouve, en outre, des textes dans divers idiomes de l'Archipel, d'importance toute spéciale pour les linguistes et les dialectologues. C'est donc surtout dans le but de fournir aux chercheurs auxquels cette revue n'est pas facilement accessible, une idée de ce qu'ils peuvent y trouver, que nous indiquons en quelques mots, en plus de la référence précise, de quelle façon le sujet est traité (ce que le titre ne peut évidemment faire) avec, le cas échéant, quelques remarques sur les opinions ou hypothèses mises en avant par les divers auteurs [4]. Nous marquerons d'un astérisque les articles qui nous paraissent être d'un intérêt particulier pour les lecteurs non indonésiens [5].

---

(1) Voir [I] dans *BEFEO*, XLVII, 1955, 621-654; [II] dans *BEFEO*, XLVIII, 1957, 607-698; [III] dans *BEFEO*, XLIX, 1959, 679-746.

(2) A prononcer [Ləmbaga Ba(h)asa dan Budaya], le *h* intervocalique étant normalement inaudible.

Nous gardons ici dans toutes les citations des noms d'organismes, ainsi que dans les titres des articles, l'orthographe officielle de l'indonésien moderne. Nous indiquerons le cas échéant la prononciation au moyen de la transcription des langues indonésiennes que nous avons adoptée dans ce *Bulletin* et dont on trouvera le détail dans *BEFEO*, XLIX, 1958, 10-12, § 35-41. Cf. aussi, spécialement pour l'indonésien moderne, notre compte rendu de l'*Atlas linguistique de Lombok* du professeur Teeuw dans *BEFEO*, XLIX, 1959, p. 710, n. 1.

Dans les citations de mots isolés ainsi que dans les discussions étymologiques ou dialectales par contre, nous utiliserons d'une façon générale uniquement notre transcription.

(3) Plus littéralement, « Revue scientifique populaire ».

(4) On notera que la présence (ou l'absence) de commentaires plus ou moins longs sur chaque article n'est pas en relation directe avec l'opinion que nous pouvons avoir sur la valeur de ce dernier, mais dépend uniquement du sujet. Par exemple, nous ne pourrons faire de remarques critiques en bien ou en mal sur un article ethnologique pour la simple raison que nous ne sommes pas ethnologue. Nous nous attarderons par contre à plus d'une reprise sur des articles traitant de questions historiques ou linguistiques, sans cependant — cela va de soi — discuter les problèmes à fond.

(5) La présence d'un astérisque n'implique donc aucunement un jugement de valeur sur l'article en question, mais uniquement le fait que l'intérêt du sujet traité dépasse nettement selon nous les frontières de l'Indonésie, alors que ceux que nous laissons sans astérisque s'adressent presque exclusivement au public indonésien.

Les années de parution ne correspondant pas à des années calendériques, nous indiquerons la date de chaque numéro [1].

ANNÉE I, Nº 1, OCTOBRE 1952 (32 p.)

*1. *Kata Pengantar* « Introduction », par [le prof. Dr] Prijana [2] (p. 3-4).

Le signataire, qui était à l'époque Doyen de la Faculté des Lettres et Président de l'Institut pour la Langue et la Culture [3], expose en quelques lignes les buts qui ont présidé à la fondation de cette revue qui publiera, nous dit-il :

a. Les résultats de recherches entreprises sur les langues et la culture de l'Indonésie;

b. Des articles consacrés à la langue et à la culture en général ou spécialement aux langues et aux cultures de l'Indonésie;

c. Des listes de termes techniques adoptés par la *Komisi Istilah* [4].

2. *Serba-serbi tentang leksikografi* « A propos de Lexicographie », par le Dr R. Roolvink (p. 5-7).

Bref exposé sur la lexicographie et son importance.

3. *Perbandingan Bahasa* « Linguistique comparée », par le prof. Dr A. A. Fokker (p. 8-11).

Bref exposé sur la question avec quelques exemples empruntés à des langues indonésiennes.

*4. *Pikiran baru tentang nama Barabudur* « Une idée nouvelle sur le nom du Bârâ Buḍur », par Slametmuljana [5] (p. 12-16).

Article sur la question tant débattue de l'étymologie du nom du célèbre *stūpa*, suscité par celle que le Dr De Casparis vient de proposer dans ses *Prasasti Indonesia* I. Ce petit travail contient plusieurs données intéressantes, bien que nous ne puissions accepter toutes les conclusions de l'auteur. Nous dirons pourquoi en discutant l'opinion de De Casparis dans notre compte rendu de ses *Prasasti Indonesia* [6].

*5. *Sedikit tentang arti wajang dan gunanja untuk pembangunan negara kita*

---

[1] Nous conservons aussi le numéro d'ordre accordé à chaque article dans la *Table des matières* de chaque numéro.

[2] Nous conservons aux noms propres l'orthographe suivie dans l'original sans y apporter la moindre modification. La graphie usuelle des noms de personnes n'est pas toujours conséquente et varie en outre suivant les régions, de sorte que nous indiquerons à l'occasion la prononciation. Cette dernière est ici [Priyânâ]. Le son que nous transcrivons « â » pour rester plus près de la graphie originale se prononce en javanais (sauf indication contraire) [ɔ]. Pour la valeur phonétique de la même notation en balinais, voir plus loin, p. 425, note 3, et p. 452, note 1.

[3] Le professeur Prijana est dans le cabinet actuel [1958] Ministre de l'Éducation, de l'Enseignement et de la Culture (en indonésien *Menteri Pendidikan, Pengadjaran dan Kebudajaan*).

[4] Cet organisme fait également partie du *Lembaga Bahasa dan Budaja* et compte actuellement [1958] vingt sections.

On notera que le mot *istilah* a, dans l'usage indonésien, un emploi beaucoup plus large que « terme technique » au sens strict et qu'il s'emploie souvent dans la simple acception du français « terme » ou « expression ».

[5] A prononcer [Slamət mulyânâ].

[6] A paraître dans un prochain numéro du *BEFEO*.

« A propos de la signification du *Wayaŋ* et de son utilité dans la reconstruction de notre pays », par le prof. D[r] Tjan Tjoe Siem (p. 17-24) [1].

C'est le texte d'une conférence faite le 4 septembre 1952 au Palais du Président de la République indonésienne. Bien que conçue pour un public indonésien, cette causerie est pleine d'intérêt pour quiconque désire arriver à une meilleure compréhension de la véritable importance du rôle que joue le *Wayaŋ* dans la culture javanaise.

* 6. *Serba-serbi* « Varia », par [le prof. D[r]] Prijana (p. 25-32).

Il s'agit de notes étymologiques que l'auteur illustre de nombreux exemples d'évolutions phonétiques analogues dans diverses langues. Les mots étudiés sont :

a. Indon. « (Djalan) *Djambrut* » [jambrut] « (la rue) Djambrut »;

b. Jav. et indon. « *Tékad* » [tekat] « volonté ferme »;

c. Jav. « *Tjronḍolo* » [cronḍolo] (terme injurieux), que l'auteur fait dériver :

a. De l'arabo-persan زمرّد *zumurrud* > *djamrud* [jamrut], « émeraude » [2];

b. De l'arabe اعتقاد *i'tiqād* « conviction », « dogme »;

c. Du sanskrit चण्डाल *caṇḍāla* « hors caste ».

a. Pour le premier, l'auteur fait remarquer que l'apparition de la sonore homorganique de la nasale est un phénomène qui se rencontre dans beaucoup d'autres langues, indonésiennes aussi bien qu'européennes, et que si certaines formes ne sont pas reconnues en indonésien dans la langue standard, elles n'en sont pas pour cela moins vivantes.

Parmi les exemples qu'il a réunis, nous citerons ici ceux qui se rapportent à des langues indonésiennes :

Le sanskrit *tāmra* « cuivre », a donné en javanais *tambra*.

Un mot arabe comme جملة *ğumla*, « somme, total », a fourni, au soudanais et à l'indonésien moderne deux formes, *jumlah* et *jumblah* [3].

Le portugais *janella* « fenêtre » est passé sous les formes *jənela* ou *jəndela* en malais/indonésien et *jəṇḍelâ* ou *cəṇḍelâ* en javanais.

Le néerlandais *emmer* [prononcé ɛmər] « seau » a pour correspondant dans diverses langues indonésiennes *ember* et, de la même langue, le mot *opziener* « surveillant, contrôleur » a donné en javanais *sindər*.

Le javanais *pånåkawan* « famulus », « suivant », est devenu en soundanais *pandakawan*, etc.

---

(1) Ce nom reproduit une prononciation dialectale en orthographe néerlandaise. On prononcera Tchan Tchou Sim (les caractères chinois sont 曾珠心).

(2) On voit que l'orthographe « *Djambrut* » est celle du nom d'une rue de Djakarta dont le professeur Prijana étudie justement l'origine. Les conseillers municipaux de la ville ne s'étant évidemment pas préoccupés de l'origine du mot, on y trouve le *b* inorganique et le *t* à la finale, ce qui correspond à la prononciation. Pour le nom de la pierre précieuse — et bien que la prononciation ci-dessus soit aussi connue dans ce sens — la recherche de la correction étymologique a fait choisir la graphie « djamrud », forme que l'on entend également, sauf que le *d* final est normalement prononcé *-t* (en javanais on écrit d'ailleurs *jamrut*). En malais/indonésien aussi bien qu'en javanais en effet, les sonores finales sont toujours assourdies, alors qu'en balinais et en soundanais elles restent sonores. Certains, voulant être encore plus près du mot arabe, écrivent « zamrud », mais la véritable forme arabe, *zumurrud*, semble être inconnue.

(3) La forme usuelle en balinais est également *jumblah*. Cf. pour d'autres exemples analogues en cette dernière langue *EEI*, V (*BEFEO*, XLIX), 166, note 2.

b. En ce qui concerne *tekad*, l'auteur montre l'impossibilité de l'étymologie proposée dans le dictionnaire javanais de Gericke-Roorda [1], car l'arabe اتّحاد *ittiḥād* « choix » ne saurait convenir, l'écart de sens entre le mot arabe et le terme javano-malais étant trop grand. Seul اعتقاد, *iʿtiqād* peut expliquer *tekad*, aussi bien sémantiquement que phonétiquement [2].

c. Cronḍolo, rappelle l'auteur, est une expression injurieuse qui n'est d'ailleurs pas très grave puisqu'on peut l'employer par plaisanterie. Il y voit une altération de *caṇḍāla*, enregistré dans le *JNHW* de Gericke-Roorda sous les formes *caṇḍâlâ* et *cəṇḍâlâ*.

Du point de vue sens, il n'y a pas la moindre difficulté, une désignation s'appliquant originairement à un groupe méprisé pouvant facilement être utilisée comme terme d'injure [3].

Deux détails cependant semblent à première vue faire difficulté, fait remarquer l'auteur : l'un est le *-r-* de la première syllabe du mot javanais, absent dans le mot sanskrit, l'autre le fait que la voyelle des deux dernières syllabes est un *o* fermé alors que les *a* sanskrits dans la même position passent toujours à ɔ ouvert [voyelle qui s'écrit en aksara simplement *a* et que nous transcrivons *â*] [4].

Pour le premier, le professeur Prijana cite d'autres cas où un *-r-* apparaît. Par exemple : le sanskrit *jaladhi*, en javanais *jaladri* « mer »; le vieux javanais *təñuh*, javanais moderne *trəñuh* « ému, troublé »; l'anthroponyme *Śikhaṇḍī* > en javanais moderne *Srikandi*, et le néerlandais *familie* devenu *pərmili* [5]. Il est

---

(1) Cf. *JNHW Ge-Roo*, 1901, I, 641 *a-b*. L'explication du mot au début de cet article a certainement été influencée par l'étymologie adoptée.

(2) Le javanais a gardé ici le *d* final dans l'écriture. L'indonésien moderne écrit aussi *tekad*.

(3) Le *JNHW Ge-Roo*, I, 249 *a*, signale déjà l'emploi de *caṇḍâlâ* comme injure.

(4) On remarquera que l'orthographe javanaise ne note pas expressément cette modification (relativement récente) du timbre vocalique des *a* des deux dernières syllabes d'un mot, qui n'a d'ailleurs lieu que si celles-ci sont ouvertes. La raison peut en être une continuation de l'orthographe ancienne — donc « historique » — mais aussi le fait que la prononciation *a* [a] réapparaît lorsque le mot est pourvu d'un suffixe. Par exemple : *dâwâ* « long », mais *dawane* « sa longueur », *didawaqake* « on l'allonge »; *asmârâ* « amour », *kasmaran* « amoureux », etc.

On notera que certains dialectes javanais, en particulier ceux de la région ouest du centre de l'île et celui Bantən (« Bantam » sur les cartes) ont conservé la prononciation *a* en toutes positions. L'*Atlas van Tropisch Nederland* (1938) ne donne pas dans sa *Carte des langues* (Blad 9 *b*), dressée par Esser, la frontière entre le javanais avec *â* et celui avec *a*. Mais on la trouve dans un ouvrage plus ancien, l'*Atlas der Nederlandsche Bezittingen in Oost Indië*, de J.W. Stemfoort et J. J. ten Siethoff, s' Gravenhage, 1883-1885. Cette carte, dressée par K. F. Holle, est, sauf erreur, la seule carte publiée donnant la situation linguistique de l'île.

Selon Holle, le javanais avec *a* se parlait, en dehors de la partie nord de la Résidence de Bantən, également dans la partie nord de la Résidence de Cərbon (à l'Ouest de la ville du même nom, « Cheribon » sur les cartes), dans la plus grande partie des Résidences de Təgal et de Bañumas, ainsi que dans la moitié sud de celle de Pəkaloŋan et dans les deux cinquièmes environ (partie occidentale) de celle de Bagəlen.

Nous n'avons aucune précision sur la situation actuelle, mais elle est dans les grandes lignes à peu près la même, sauf que le *a* doit y avoir tendance à reculer devant le prestige du javanais de Sâlâ enseigné dans les écoles.

(5) Quant au javanais *brâ*, cité ici comme provenant du sanskrit *bhā*, nous devons faire de sérieuses réserves. La forme du javanais ancien est bien *bhra* (en sandhi avec les particules locatives *i* et *iŋ*, respectivement *bhre* et *bhreŋ*, voir de nombreux exemples dans le *Pararaton*), mais le fait que le vieux khmer, au moins dès le début du VIIe siècle EC., connaît une particule honorifique manifestement apparentée, *wraḥ*, que l'on retrouve en khmer moderne et en thaïlandais (où elle est prononcée *p'raḥ*), donc toujours avec un *-r-*, empêche croyons-nous de penser à une origine sanskrite.

probable qu'il existe encore d'autres mots dans le même cas que des recherches ultérieures pourront révéler (1).

En ce qui concerne la présence de l'*o* fermé, l'auteur cite le javanais *gəndruwo* qui vient du sanskrit *gandharwa*, bien qu'il y ait eu changement de sens, *gəndruwo* désignant une sorte de fantôme ou génie malfaisant, alors que la forme « normale » *gandarwå*, a gardé le sens original (2).

* *Supplément : Istilah-istilah*, n° 6, « Termes techniques, [fascicule] n° 6 », publié par la *Komisi Istilah* (40 p.) (3).

Année I, n° 2, décembre 1952 (44 p.)

1. *Penjelidikan setjara ilmu pengetahuan terhadap bahasa² dan kebudajaan² jang dilakukan sehabis perang oleh suatu Lembaga Penjelidikan dari Universitet Indonesia* « Recherches scientifiques sur les langues et les cultures de l'Indonésie effectuées après la guerre par un Institut de Recherches de l'Université d'Indonésie », par [Mlle] le Dr E. Allard (p. 3-10).

Il s'agit d'un rapport sur l'activité du *Lembaga Penjelidikan Bahasa dan Kebudajaan*, dont le nom néerlandais était *Instituut voor Taal- en Cultuuronderzoek* soit « Institut pour les recherches linguistiques et culturelles » qui a précédé le *Lembaga Bahasa dan Budaja*, et dans lequel il s'est fondu à partir d'août 1952 (4).

* 2. *Adakah Prapantja sungguh pudjangga Keraton?* « Prapañca était-il vraiment un écrivain de Cour? », par le Drs (5) Slametmuljana (p. 11-40).

Dans cet article, le Dr Slametmuljana s'élève contre l'opinion émise par H. Kern et reprise par d'autres, que Prapañca aurait été le poète de la Cour de

---

Il faut par conséquent envisager une autre étymologie, très probablement sud-est asiatique. Pour un exemple précis de son emploi en vieux khmer, voir G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, II, 22, dans l'inscription d'Aŋkor Börëi (K. 557 et 620), le titre *Wraḥ Kamratāñ °Añ*. Ce document date du 13 ket (= śukla) de Māgha de 533 Śaka, soit, à un ou deux jours près (le jour de la semaine n'est pas indiqué), le 21 janvier 612 EC. En dehors de son emploi dans ce titre complexe, on trouve souvent *wraḥ* employé seul, à peu près comme on trouve en vieux javanais la particule *saŋ* employée d'une part avec un autre titre, soit royal comme *ratu*, soit non royal comme *paməgət*, et aussi seule avec, évidemment, une valeur hiérarchique moindre.

(1) Nous avons nous-même attiré l'attention, à propos de l'étymologie de *srəŋeŋe* « soleil », sur le *-r-* de la première syllabe qui est à première vue inexplicable. Il est cependant certain que cet *r* n'est qu'une consonne inorganique, puisque le dialecte de Bañuwaŋi a conservé la forme *seŋeŋe* qui est aussi celle qui est usitée à Bali dans le langage technique des *palalintaŋan*. Cf. *BEFEO*, XLIX (1958), 19, continuation de la note 6 de la page 17.

(2) Cf. plus loin, p. 428, la discussion provoquée par l'étymologie proposée de *croṇḍolo* par *caṇḍāla*.

(3) Les fascicules contenant des listes de termes techniques sont encartés dans les numéros correspondants et peuvent donc être facilement utilisés à part.

Les fascicules 1 à 5 de ces listes de termes techniques ont été annexés aux cinq premiers numéros d'une autre revue, publiée par le Service culturel (*Djawatan Kebudajaan*) du Ministère de l'Éducation, de l'Enseignement et de la Culture, revue qui est destinée en premier lieu au personnel enseignant. Son nom est *Medan Bahasa*, « L'Arène de la Langue ».

(4) Nous avons fait récemment un compte rendu d'une publication de l'organisme en question, le *Dialect-Atlas van/of Lombok*. Cf. *BEFEO*, XLIX, 1959, 702-732.

(5) Le titre Drs (Doctorandus), au féminin Dra (Doctoranda), que l'on rencontrera encore plus loin, correspond à celui de « licencié(e) ». L'auteur de cet article ayant depuis passé sa thèse de doctorat à Louvain, nous emploierons dans nos commentaires l'abréviation « Dr ».

Majapahit au moment où il a écrit le *Nāgarakərtāgama* et qu'il aurait donc composé cet ouvrage sur l'ordre de Hayam Wuruk [1].

Il considère qu'à cette époque (1365 EC.), Prapañca s'était retiré dans un ermitage pour échapper aux vexations des grands de Majapahit. Il voit dans les quatre derniers chants du *Nāgarakərtāgama* (95 à 98) la preuve de cette interprétation qu'il justifie par la nouvelle traduction qu'il en donne.

Il est impossible de résumer l'argumentation qu'il faut lire. Nous dirons seulement ceci : les doutes que H. Kern et surtout C. C. Berg ont exprimés sur la véracité de Prapañca, parce qu'il était (ou aurait été) poète de Cour, nous semblent personnellement sans aucun fondement, étant donné que chaque fois que des documents originaux permettent d'en juger, les renseignements fournis par Prapañca dans son ouvrage se trouvent vérifiés. Les insinuations du professeur Berg, en particulier, que l'auteur cite, p. 18-20, en traduction indonésienne et dans l'original néerlandais, sont parfaitement injustifiées. Il est en effet clair que personne ne peut savoir ce qu'il y avait dans ce que Berg appelle le « proto-Pararaton », lequel, il ne faut pas l'oublier, pourrait fort bien n'avoir existé que dans son imagination. En tout cas rien n'indique que le document que Prapañca nous dit avoir consulté ait eu un rapport quelconque avec le *Pararaton*, et il n'y a pas la moindre raison de supposer que les seules œuvres historiques ayant jamais existé sont les deux dont des manuscrits ont été conservés. Il est donc bien évident que l'on n'a pas le droit de supposer que Prapañca a, pour citer Berg, « retourné sans le moindre scrupule les matériaux qu'il trouvait dans le proto-Pararaton de la façon qui lui convenait le mieux ». Ce n'est plus de la critique, ni même de l'hyper-critique, c'est de la calomnie. Pour nous donc, il n'est même pas besoin de tous les arguments que Slametmuljana a réunis pour nous convaincre de la fausseté de cette accusation et nous sommes tout à fait d'accord avec lui [2].

Il en va de même en ce qui concerne l'authenticité des derniers chants du *Nāgarakərtāgama*. Il y a là un préjugé de H. Kern repris par plusieurs autres auteurs. Selon lequel les passages des poèmes où se trouvent des allitérations, ou ce qu'on pourrait appeler des « jeux de sons », — ainsi que ceux qui décrivent, par exemple dans le *Rāmāyaṇa*, le *Smaradahana*, etc., des scènes d'amour, etc. — devaient être interpolés [3]. Ce sont justement ces passages qui sont le plus typiquement javanais, puisque c'est là que le poète utilise sa propre langue avec toute la virtuosité dont il est capable, et recherche les effets sonores qu'elle permet. C'est là aussi que le lien avec le modèle indien, lorsque modèle il y a — ce qui n'est évidemment pas le cas pour le *Nāgarakərtāgama* — est le plus lâche. Pourquoi donc y voir des passages « tardifs » ou « interpolés »? [4].

---

[1] Les implications étant que si le *Nāgarakərtāgama* a été écrit sur l'ordre du souverain, les données qu'il contient ne peuvent guère mériter confiance, thèse qu'il faudrait évidemment d'abord prouver.

[2] Le fait que Prapañca aura certainement évité de narrer ce qui pouvait être peu à l'honneur de son souverain ne veut pas dire qu'il a systématiquement altéré la vérité.

[3] Il s'agit de l'usage d'artifices littéraires comparables aux *yamaka* sanskrits que les auteurs javanais semblent avoir bien connus. Comparer pour cette question dans le *Rāmāyaṇa* vieux-javanais, l'article de C. Hooykaas, *Four-line* yamaka *in the Old Javanese Rāmāyaṇa*, dans *JRAS*, 1958, 58-71 et 122-138. Cet auteur insiste, d'une façon trop unilatérale, croyons-nous, sur les ressemblances, car la technique javanaise où l'allitération (*purwdkanṭi* en javanais moderne) joue un grand rôle, diffère dans le détail nettement de la technique indienne.

[4] On n'oubliera pas que le professeur Prijana a déjà signalé dans une des positions de sa thèse qu'« il n'est pas désirable de considérer dans les *kakawin* vieux-javanais des descriptions n'ayant apparemment aucun rapport avec le sujet comme « apocryphes », sans faire une étude comparative

Il n'y a, si l'on examine ces textes sans idée préconçue, aucune raison de considérer ces passages si nombreux dans la plupart des *kakawin* mais, il est vrai, très difficiles à comprendre et encore plus à traduire, comme apocryphes. De notre point de vue donc, le Dr Slametmuljana a la partie gagnée.

Dans son argumentation qui n'est peut-être pas toujours présentée avec toute la rigueur désirable, certains détails seront probablement à revoir, mais son interprétation des quatre chants en question semble un progrès réel sur les premières tentatives de H. Kern. Un des détails intéressants que l'auteur a remarqués le premier semble-t-il, est que dans le chant 97, non seulement les aksara des vers *b* et *d* sont l'inverse de ceux des vers *a* et *c*, mais que la quantité — métrique — des syllabes doit également se succéder dans les vers *b* et *d* dans l'ordre inverse de celle des vers *a* et *c*.

3. Une contribution de Ki Josowidagdo [1] [p. 41-43] qui est une adresse littéraire à l'occasion de la parution de la revue *Bahasa dan Budaja*.

4. Il s'agit du texte du décret ministériel fixant les honoraires des collaborateurs de la revue.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 7, « Termes techniques, [fascicule] n° 7 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

Année I, n° 3, février 1953 (44 p.)

*1. *Dialek Melaju di Deli* « Le dialecte malais de Dəli », par le Dr R. Roolvink (p. 3-40).

Les études dialectales des langues indonésiennes étant rares, on accueille avec joie ce travail malheureusement trop bref sur le parler de Deli, localité située à sept kilomètres de Medan, la capitale du Nord de Soumatra. La prononciation actuelle du nom de la ville — probablement sous l'influence du néerlandais — est « Déli », mais le Dr Roolvink fait remarquer que la prononciation locale est avec un *pəpət*, donc Dəli.

On trouve d'abord une courte introduction de six pages (p. 3-8) donnant quelques particularités du dialecte en question, qui est celui de la région de Suŋgal, dans l'ancien sultanat de Dəli. Le reste de l'article est formé par vingt et un courts textes en prose et deux « pantun », qu'il a recueillis avec l'aide d'un assistant, M. Datuk Husin, tous les mots difficiles étant expliqués en note en indonésien.

L'auteur constate dans son introduction une influence du dialecte batak *karo* dans le vocabulaire. En ce qui concerne la prononciation, les glides intervocaliques *y* et *w* semblent réguliers; le *h* est entièrement muet à l'initiale — sauf dans des prononciations affectives — ainsi qu'en position intervocalique.

---

entre les exigences auxquelles les *kakawin* doivent répondre et celles qui valent pour les *kāwya* indiens ». On ne saurait mieux dire, tout en restant très prudent. Cf. Prijono, *Sri Tañjung, een Oud Javaansch verhaal*, « Sri Tañjuŋ, une histoire de l'ancienne Java », s' Gravenhage, 1938, « Stelling », XI.

[1] A prononcer [Ki Yâsâ widagdâ].

La diphtongue *-au* est prononcée nettement et on entend par moment « -auw »[1]. La diphtongue *-ai* est prononcée [ɛi][2].

Des explications de l'auteur, il appert que le *u* est souvent prononcé, spécialement à la dernière syllabe, comme un *u* ouvert, d'où la graphie *-o* dans les textes [qu'il ne faut donc pas prendre à la lettre]. Il semble qu'une prononciation ouverte du *-i-* se rencontre aussi[3].

Parmi les consonnes, l'auteur note une prononciation du *r* analogue à celle de Laŋkat où cette liquide est quelquefois notée en lettres arabes au moyen du غ *ġayn*. Il s'agit donc d'un son voisin de l'*r* pharyngal dit « parisien ».

Par contre, dans les préfixes *bər*, *tər* et *pər* l'*r* est amui, — mais le *pəpət* légèrement allongé —, sauf si le radical commence par une voyelle (ou un *h-*, ce qui revient au même), auquel cas le *r* est prononcé.

Le *-k* final est prononcé en *hamza*, mais dans les formes *k-... -an*, il est redoublé. Ce redoublement apparaît aussi — mais moins régulièrement semble-t-il — pour d'autres consonnes dans des formes en *-an* : *pokoq-pokoqqan*, *ugas-ugassan*, *tanam-tanamman* (écrits respectivement : *pokok²-kan*, *ugas²-san*, *tanam²-man*).

L'auteur fait remarquer que cette graphie se trouve déjà chez Abdullah bin Abdulkadir Munsji il y a plus de cent ans.

Le préfixe *mə* + *nasalisation* s'emploie comme en malais de « Riaw », sauf que l'on trouve quelquefois dans des radicaux commençant par *l-* ou *r-* une forme secondaire *məŋə-* : par exemple *məŋəraja* à côté de *məraja* « déborder ».

Dans la nasalisation des radicaux ayant un *c* à l'initiale, on trouve deux formes, *məńc-* et *məń-* : *məńabut* à côté de *məńcabut*; *məńuri* et *məńcuri*.

Il arrive aussi que *mə-* disparaisse et que seule la nasalisation reste : *ŋəraja*, *ŋatakan*, *nəŋar*, etc.

Telles sont les caractéristiques phonétiques les plus importantes de ce dialecte.

Dans la transcription utilisée par l'auteur pour les textes, les lettres ont la même valeur que dans l'orthographe officielle de l'indonésien moderne. Ces textes, assez variés, se laissent lire facilement et les notes, bien que relativement peu nombreuses, suffisent pour en permettre une bonne compréhension, la syntaxe ne différant guère de celle du malais.

*2. *Beberapa kata* « Quelques mots », par [le prof. Dr] Poerbatjaraka[4] (p. 41 44).

Dans la première partie de ce court article, l'auteur critique les étymologies données dans divers dictionnaires pour les mots *pərmaysuri*, *bərjoaŋ* ou *bərjuaŋ*, *səjahtəra*, *bərniaga*, *siŋasana*, *bəndahara*, *cadar* et *bakal*.

A côté de remarques parfaitement justes, il y a certains détails qui demanderaient une étude plus approfondie, car ils ne sauraient être traités en quelques lignes. Nous espérons y revenir à une autre occasion[5].

---

(1) Si, comme il est probable, cette graphie repose sur des habitudes néerlandaises, la valeur phonétique est [ɔw]. Cette prononciation est d'ailleurs usuelle dans l'indonésien tel qu'il est parlé à Java. Nous retranscrivons les exemples donnés plus loin dans notre système.

(2) C'est également la prononciation usuelle dans l'indonésien de Java.

(3) Ces détails phonétiques, qui existent aussi dans l'indonésien de Java (ainsi qu'en javanais), n'y ont cependant pas de valeur phonologique.

(4) A prononcer [Purbâ carâkâ].

(5) Il se trouve que nous avons nous-même parlé de l'étymologie du mot *pərmaysuri* à propos de sa transcription en chinois. Cf. *BEFEO*, L, 1960, 22, n. 2.

La deuxième partie de l'article reproduit deux strophes d'un ouvrage javanais en vers du XVIIIe siècle qui décrit les défauts de l'époque actuelle comparée au « bon vieux temps ».

Ce numéro contient une feuille volante d'*errata* (*ralat*)[1] portant sur les deux premiers numéros.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 8, « Termes techniques, [fascicule] nº 8 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

ANNÉE I, Nº 4, AVRIL 1953 (39 p.)

1. *Hubungan kebudajaan Indonesia dengan kebudajaan Pilipina* « Rapports culturels entre l'Indonésie et les Philippines », par le Dr Prijohutomo[2] (p. 3-8).

Court article de vulgarisation sur les migrations supposées de Java, de Soumatra et de Kalimantan dans divers îles de l'archipel des Philippines, basé sur les ouvrages de Otley Beyer, Alif, Carreon, etc. L'article se termine par quelques listes de mots sanskrits et indonésiens avec leurs correspondants en tagalog.

2. *Masalah kalimat dalam bahasa Indonesia atau daerah* « La phrase dans l'indonésien ou les langues régionales », par Tardjan (p. 9-16).

Étude, surtout d'après Uhlenbeck et Fokker, de l'influence du contenu affectif d'une phrase sur la position respective de ses éléments. Malgré le titre, il s'agit uniquement du javanais. L'article se termine par quatre courts textes illustrant les explications de l'auteur.

*3. *Dharma-Çunya* « *Dharma-Śunya* », par I Gusti Bagus Sugriwa (p. 17-30)[3].

Dans une courte introduction, l'auteur raconte la vie légendaire d'un Brahmane, Daŋ Hyaŋ Nirartha qui, étant allé de Majapahit s'établir à Bali, devint le Guru du roi local et composa divers ouvrages.

Viennent ensuite des fragments du texte original (vieux javanais) du *Dharma-Śunya* traduit strophe par strophe en balinais et en indonésien moderne avec un commentaire dans cette dernière langue. En dehors de l'intérêt que présente la double traduction, ce commentaire est précieux, car il donne nombre de détails religieux et littéraires que l'on chercherait vainement ailleurs et qui sont extrêmement intéressants pour connaître le point de vue balinais, en particulier en ce qui concerne la synthèse du Śiwaïsme et du Bouddhisme.

4. *Djalan memperkaja kata*^{2} *Indonesia* « Moyens pour enrichir le vocabulaire indonésien », par H. D. Mangemba (p. 31-34).

---

(1) On remarquera que dans ce mot emprunté à l'arabe, le *r* transcrit le غ original (غلط). Il faut donc supposer comme intermédiaire un dialecte malais où le *r* était pharyngal, donc assez voisin du *gayn*.

(2) A prononcer [Priyâ utâmâ].

(3) La forme « Çumya » que l'on trouve à la Table des matières est évidemment une faute d'impression pour « Çunya ».

A propos du nom de l'auteur, nous rappelons que l'*a* de la dernière syllabe d'un mot balinais, lorsque celle-ci est ouverte, se prononce comme un *pəpət*. Donc [Sugriwə]. De même, le titre de l'ouvrage édité ici est en prononciation balinaise [Darmə Sunyə]. Pour rester plus près de la graphie originale (la prononciation « a » reparaissant d'ailleurs par l'adjonction d'un suffixe), nous transcrivons -*ä*. Cf. plus loin la note 1 de la p. 452.

L'auteur passe en revue les différents moyens pour enrichir le vocabulaire soit :

a. En empruntant des mots étrangers;

b. En empruntant des mots des langues régionales;

c. En créant des composés nouveaux;

d. En utilisant des infixes;

e. En introduisant une « différence de genre », chaque cas étant accompagné d'exemples. Il reproduit aussi une poésie de A. M. Dae Myala intitulée *Pesan* « Message ».

5. *Bahasa Indonesia* « La langue indonésienne » (p. 35-39).

Il s'agit de la traduction d'un article de A. Brotherton, *The Indonesian Language*, paru dans *The Hindustan Standard* du 5 octobre 1952.

Article pavé de bonnes intentions, mais d'un superficiel typiquement journalistique et sans grand intérêt pour quiconque a la moindre idée de ce qu'est l'indonésien moderne.

La rédaction a d'ailleurs mis en note (p. 39) que la traduction de cet article n'a été insérée que pour donner une idée de l'opinion d'un étranger sur la langue moderne de l'Indonésie.

Une feuille volante d'*errata*.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 9, « Termes techniques, [fascicule] n° 9 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

Année I, n° 5, juin 1953 (40 p.)

*1. *Asal-usul kata jang* « Étymologie du mot *yaŋ* », par le prof. Dr A. A. Fokker (p. 3-6).

Excellent petit exposé sur l'origine et les emplois de *yaŋ* en indonésien et des mots remplissant le même rôle dans quelques autres langues. L'auteur fait remarquer que la dénomination de « pronom relatif » qui lui est couramment appliquée ne décrit qu'un de ses rôles et qu'à l'origine, il s'agit d'un démonstratif affaibli correspondant à une sorte d'article défini.

L'auteur utilise des exemples pris au vieux javanais, au javanais moderne, au batak toba, au minaŋkabaw, au soundanais.

*2. *Perwudjudan Sungsang Indonesia* « Une représentation indonésienne du *Suŋsaŋ* », par Ir. J. L. Moens (p. 7-11), avec une planche.

Cet article est un commentaire se proposant d'identifier la statuette de bronze reproduite sur la planche. Il s'agit d'une lampe provenant de Java oriental et pouvant dater du xiiie ou du xve siècle. Elle se compose d'un homme suspendu par les pieds, entièrement nu, et dont les organes sexuels semblent avoir été cloués. Il est par ailleurs coiffé d'une sorte de diadème et porte des boucles d'oreille. La tête, au lieu de suivre la position du corps, est redressée en arrière, la nuque touchant presque le dos, de sorte qu'elle regarde le spectateur dans une position normale. Le personnage tire la langue. La main gauche tient le petit bassin qui forme le réservoir d'huile de la lampe, tandis que le bras droit est replié, la main en avant.

Moens voit dans le personnage de cette lampe une représentation de Triśaṅku, un roi d'Ayodhya qui, ayant voulu monter au ciel dans son corps, finit, grâce à Wiśwamitra qui le sauva de la colère des dieux, par rester suspendu au ciel la tête en bas. Il est aussi appelé Satyawrata.

Contrairement à certains articles de cet auteur où les déductions les plus invraisemblables sont présentées sans sourciller, celui-ci est très posé et l'identification du personnage tenant la lampe est très vraisemblable, ainsi d'ailleurs que les rapports que l'auteur voit avec le *Kâlâ Suŋsaŋ* du Wayaŋ javanais et le *Kalâ Suŋsaŋ* des *palalintaŋan* balinais [1]. Certains détails seraient cependant à revoir de plus près.

*3. *Tadah dalam kesusasteraan dan adat bangsa* « [Le mot] *taḍah* dans la littérature et les coutumes nationales », par le Dr Slametmuljana (p. 12-17).

Dans cet article, l'auteur étudie le mot *taḍah* attesté en javanais ancien dans le sens de « nourriture » (la forme nasalisée *naḍah* signifiant « manger ») mais qui a disparu en javanais moderne dans ce sens, sauf dans une expression comme *taḍahe təluŋ piriŋ* « [il lui faut] trois assiettées de nourriture (= de riz) [pour être rassasié] ». Or, les deux autres radicaux usuels en javanais moderne pour « manger », *pakan* et *paŋan*, étant également attestés en vieux javanais, l'auteur cherche à retrouver le sens exact de *taḍah*. Il rappelle que dans certaines régions de Soumatra et de Java, il existe encore une façon de manger où l'on fait une boulette de riz bien compacte, que l'on lance ensuite dans la bouche, de sorte qu'aucun grain ne retombe et qu'on ne touche pas les lèvres avec les doigts. Il conclut que ce doit être là le sens précis du mot *taḍah*, ce dernier ayant disparu de l'usage courant des villes et des cercles aisés avec la façon de manger qu'il désigne.

*4. *Serba-serbi* « Varia », par [le prof. Dr] Prijana (p. 18-26).

La première partie de cet article est intitulée *Daun laju* « Feuilles mortes ».

Après avoir rappelé le symbolisme littéraire suscité par les saisons qui sont en Europe si tranchées, l'auteur raconte qu'étant en 1951 à Paris pour la Conférence de l'Unesco, il assista dans le cadre des fêtes du bimillénaire de la ville de Paris à une représentation donnée au Palais de Chaillot par le Président Auriol en l'honneur des maires étrangers. Il fut alors frappé par le thème des « feuilles mortes », à la fois dans le dernier acte de *Cyrano de Bergerac* et dans la chanson de Prévert-Kosma qui porte ce titre. Il donne à ce propos une traduction indonésienne libre fort réussie des principaux vers de cette chanson, et en fait autant pour le passage de *Cyrano de Bergerac*.

Il donne plus loin une traduction plus serrée de la célèbre poésie de Verlaine « Chanson d'Automne » et cite à ce propos un texte traditionnel récité dans les représentations de Wayaŋ (théâtre d'ombres ou théâtre dansé) lorsqu'on décrit un événement triste (défaite ou mort d'un héros, enlèvement d'une jeune

(1) Sur les *palalintaŋan*, voir un article de A. Maass, *Astrologische Kalender der Balinezen*, dans *FBG*, II, 126-156, qui donne quatre reproductions photographiques (planches A, B, C et D) de ces « calendriers ». Le *Kalâ Suŋsaŋ* est l'astérisme du Dimanche Umanis, le premier dans cet arrangement des 35 jours du « mois » balinais, et il se trouve donc en haut et à gauche de chaque *palalintaŋan*, dans la première case, en dessous de la rangée des déités. Cf. aussi la pl. II, no 1, pour une représentation tirée d'une olle illustrée (reproduite à l'envers).

Maass identifie (Table III) le *Kalâ Suŋsaŋ* avec « une étoile de la constellation de la Grande Ourse chez les Indiens », ce qui serait à vérifier. Le Triśaṅku indien est considéré, selon le *MW*, comme formant la Croix du Sud (*lumbuŋ* « le grenier à riz » ou *gubug peñceŋ* « la cabane de travers » en javanais).

fille par un géant ou mariage forcé de l'héroïne avec un homme qu'elle n'aime pas, etc.). Dans ce texte appelé *Suluq Təlutur*, le poète, bien qu'habitant un pays où la nature est toujours verte, utilise cependant aussi le symbole de la chute des feuilles mortes pour exprimer la tristesse.

L'auteur reproduit un texte javanais du *Suluq Təlutur* provenant de Yogyâkartâ et en donne une traduction indonésienne. Les *suluq* sont d'interprétation fort difficile et le professeur Prijana présente modestement sa traduction comme un essai. Il s'arrête spécialement sur le vers *aŋlir patrâ kumleyaŋ katyup iŋ mândâ* dont le sens est « semblable à des feuilles qui s'envolent, portées par un doux zéphyr ».

« Le point important pour nous ici, ajoute-t-il, est que dans ce *suluq*, la phrase [ci-dessus] est employée pour décrire celui qui tombe à terre soit parce qu'il est blessé à mort, soit parce qu'il s'évanouit. »

La deuxième partie de l'article intitulée *Lelutjon jang agak sama* « Une drôlerie à peu près semblable » fait ressortir le rapport existant entre un passage d'une histoire du cycle de *Pañji* rédigée en malais, où une inversion de l'usage normal des sens trouve un parallèle à peu près exact dans un passage du *Songe d'une nuit d'été* de Shakespeare.

Dans l'histoire de Pañji, un serviteur du palais, envoyé au marché pour s'enquérir de la raison d'un attroupement, s'exprime ainsi : « Hé, gens du marché, vos oreilles sont-elles aveugles, et vos yeux sourds?... ».

Dans le *Songe d'une nuit d'été* (acte IV, scène II), Bottom, qui vient de s'éveiller, déclare : « ... L'œil de l'homme n'a jamais ouï, l'oreille de l'homme n'a jamais vu, la main de l'homme ne saurait goûter, ni sa langue concevoir, ni son cœur exprimer en paroles, ce qu'était mon rêve ».

L'auteur fait remarquer qu'une influence réciproque étant à peu près exclue, le parallèle est dû au hasard. Il n'en est pas moins intéressant.

*5. « *Tjroṇḍolo* » *atau* « *Troṇḍolo* »? « *Croṇḍolo* » ou « *Troṇḍolo* »? (p. 27-37).

Il s'agit de remarques provoquées par la partie consacrée à ce mot du premier « Varia » du professeur Prijana dans le premier numéro de la revue [1].

On trouve d'abord deux communications signées par des initiales, lesquelles sont suivies d'une réponse du professeur Prijana.

Dans la première communication (p. 27-29), l'auteur, qui signe B. K., déclare qu'il ne croit pas à l'explication de *Croṇḍolo* par *caṇḍāla* car, selon lui, la prononciation véritable est *Troṇḍolo*. Il dit que ce mot a été pour la première fois employé vers 1930 par un journaliste non javanais lequel, ne comprenant pas le sens de ce terme, l'a utilisé comme nom de plume pour une rubrique humoristique. Il considère cette expression comme une déformation d'un *truq ḍolo* [qui ne semble toutefois pas attesté] et qui serait synonyme de *truq byaŋane*, expression grossière équivalant à « le ... de ta mère ».

Dans la seconde communication (p. 29-32), provoquée par la première, l'auteur (qui signe T. T. S.) se déclare d'accord pour la prononciation *troṇḍolo*, mais il ajoute que ce terme existait avant 1930 car il l'a entendu à l'école primaire à Surâkartâ vers 1922-1924.

Il doute toutefois de l'explication étymologique fournie par l'auteur de la première communication, parce que le mot (ṇ)ḍolo n'est en fait pas expliqué. Ayant pu consulter le gros dictionnaire javanais sur fiches préparé avant la

---

[1] Voir plus haut, p. 421.

guerre sous la direction du Dr Pigeaud, il déclare que *ṇḍolo* y est mentionné comme signifiant « prostituée », mais il se refuse à accepter la première partie — qui devrait être, dit-il, *tro* et non *troṇ* — comme une déformation de *truq*. Il considère donc *troṇḍolo* comme une forme allongée de *troṇḍol* « chauve », « sans poil ».

Dans sa réponse (p. 32-37), le professeur Prijana, non seulement affirme avoir entendu généralement *croṇḍolo*, mais il signale encore une autre forme, qui lui a été communiquée par un autre Javanais, et qui est *coṇḍolo*.

Ayant rappelé que lorsqu'on se trouve devant des formes parallèles, il est impossible de déterminer *a priori* laquelle est la plus ancienne, il donne différents exemples d'alternance *t/c*.

Il rappelle en outre que si les injures ou les jurons ont souvent un sens sexuel, il n'en est pas toujours ainsi et qu'il faut se défier des étymologies populaires, telle celle qui est donnée dans le grand dictionnaire sur fiches de Pigeaud.

Il rejette pour terminer aussi bien l'étymologie proposée par T. T. S. que celle avancée par B. K. et préfère s'en tenir à une dérivation du sanskrit *caṇḍāla*.

Aucune des autres étymologies proposées n'étant entièrement satisfaisante, il faut bien admettre, croyons-nous, que *caṇḍāla* est la bonne solution, l'infixation de l'*r* ne faisant pas difficulté ainsi qu'on l'a vu au cours de la discussion du premier article [1].

6. *Tanja-djawab* « Questions et réponses » (p. 38).

La rédaction de la revue répond à un lecteur qui demandait jusqu'où s'étend le domaine de la « culture » et ce que l'on entend par là.

Lettre d'un autre lecteur (p. 39) au sujet d'un texte javanais cité par Ki Josowidagdo dans le nº 2 de la revue et réponse (p. 40) de ce dernier.

Feuille volante d'*errata* se rapportant à ce numéro.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 10, « Termes techniques, [fascicule] nº 10 », publié par la *Komisi Istilah* (36 p.).

Année I, nº 6, avril 1953 (40 p.)

*1. *Pandangan Ilmu Bahasa. Teori djagung* « Point de vue linguistique. La théorie du *jaguŋ* », par le Dr Slametmuljana (p. 3-7).

Le professeur C. C. Berg a une fois écrit qu'il était remarquable que le mot *jaguŋ* « maïs » ne possède pas de forme krâmâ (polie). Il y voit une preuve que cette plante était inconnue à Java avant le xvie siècle, car, poursuit-il, le nom de *jaguŋ* venant de *jawa aguŋ* « riz grand », la finale *guŋ* est ressentie comme ayant déjà une valeur krâmâ.

L'auteur du présent article doute que cette interprétation soit correcte. Il fait d'abord remarquer que le mot *jaguŋ* se trouve déjà dans le *Bhomakāwya* (XL, 3). L'âge de ce poème — en métrique indienne — n'est pas déterminé avec précision, mais il conclut, d'après l'opinion de divers chercheurs, qu'il doit en tout cas être antérieur au xvie siècle; Van der Tuuk : sous le règne de Kāmeśwara; H. Kern : xive siècle; Poerbatjaraka, suivant en cela Van der Tuuk, précise qu'il doit s'agir du règne de « Kāmeśwara I ».

---

(1) Il est évidemment possible que la variante en *tro-* ait été formée par contamination avec des expressions du type *truq*... faisant déjà partie du vocabulaire injurieux.

A ce propos l'auteur cite notre *Ep. Aant.*, I dans laquelle nous avons écrit que le nom du prétendu Kāmeśwara Ier doit en réalité se lire Bāmeśwara [1]. L'auteur dit alors que, à supposer que cette lecture soit correcte, il n'y en a pas moins quelque chose d'étrange, *bāma* voulant dire « kiri » (gauche) comme il appert des termes *bāmakara* et *bāmahasta* qui signifient « main gauche ».

A cette remarque, nous pouvons donner deux réponses :

La première est que, étrange ou non pour les historiens du XXe siècle, le nom, tel qu'il apparaît sur cinq inscriptions au moins, est sans aucun doute Bāmeśwara et non autre chose, de sorte qu'il faudrait bien l'accepter, même si le sens en était vraiment anormal.

La deuxième est que le nom de Bāmeśwara n'a rien qui doive étonner, puisque *bāma/wāma* ne signifie pas seulement « gauche », mais aussi « plaisant, bon, joli », etc., que ce terme entre dans différents noms d'hommes, de Ṛṣi et autres, et qu'il s'emploie aussi comme équivalent de Śiwa et de différentes déités.

Revenant à l'âge du *Bhomakāwya,* l'auteur déclare qu'après la chute de Majapahit on n'a plus composé de *kakawin,* la poésie en métrique indonésienne ayant déjà commencé à se répandre [2].

En ce qui concerne l'étymologie du mot *jaguŋ,* l'auteur examine divers noms de plantes commençant par *ja-* et remarque que si l'on fait dériver *jaguŋ* de *jawa aguŋ*, il faudait logiquement faire dériver *jali* (nom d'une autre graminée) de *jawa ali(t)* « petit riz », ce qui ne serait guère admissible car le *jali* est plus gros que le riz ou le millet [3].

Reprenant la déclaration du professeur Berg selon laquelle le mot *jaguŋ* n'aurait pas de forme krâmâ, il rappelle l'existence du mot *jaŋgəl* qui est formellement un krâmâ de *jaguŋ* de même que *taŋgəl* est le krâmâ de *taŋguŋ*. Mais les sens se sont différenciés et *jaŋgəl* désigne le « jeune maïs » [4].

L'article se termine par diverses considérations (dont certaines seraient à revoir) sur un autre sens de *jaŋgəl,* sur différents noms du maïs dans d'autres langues de l'Archipel et enfin par une liste de divers mots commençant par *ja-*. Il en conclut que le mot *jaguŋ* doit s'interpréter « graminée dont le fruit est chevelu et est recouvert d'une feuille ».

En conclusion, nous pouvons dire que tout en étant fort tenté d'accepter les grandes lignes de cet article, nous ne pouvons être d'accord avec plusieurs détails de l'argumentation, lesquels demanderaient à être sérieusement approfondis.

---

(1) Cf. *TBG*, 83, 1949, p. 10.

(2) Sans vouloir toucher ici à la question de l'âge du *Bhomakāwya,* il faut bien reconnaître qu'il paraît difficile de décider que les *kiduŋ* n'auraient commencé à être composés *qu'après* la chute de Majapahit et que c'est à partir de cette époque que l'on aurait cessé de composer des *kakawin*. En tout cas, il semble bien que certains *kakawin* soient à Bali assez récents et, d'autre part, rien ne nous autorise à croire que la métrique indonésienne — si différente de l'indienne dont elle ne peut par conséquent dériver — ne remonte pas plus haut que les manuscrits forcément modernes, qui ont été conservés, car il est rare que la date de rédaction d'un poème soit indiquée.

(3) Le nom latin du *jali* est *Coix lacryma Jobi* Linn., mais le *jahli* vieux-javanais (à lire *jahəli*) est expliqué par *Eleusine corocana* Gärtn. Nous ne pouvons nous attarder ici sur ces détails, qui devront être repris en étudiant les noms de plantes.

(4) On notera cependant que certains donnent *jaŋgəl* comme un *krâmâ desâ* de *jaguŋ*. Cf. Heyne, *Nuttige planten...* 2, p. 142. Il semble donc que, dialectalement, la différenciation de sens n'ait pas toujours eu lieu et qu'il s'agit simplement d'une forme de politesse. On sait que les formations dites *krâmâ desâ*, « krâmâ campagnard », sont des termes de politesse non acceptés dans l'usage actuel des villes, en particulier de celui des cercles cultivés de Surâkartâ et de Yogyâkartâ, qui d'ailleurs diffèrent eux-mêmes dans quelques détails l'un de l'autre.

2. *Penjelidikan kebudajaan oleh seorang anggota Fakultet Sastra* « Recherches culturelles par un membre de la Faculté des Lettres », par le prof. Dr G. J. Held (p. 8-14).

Sur les éléments empruntés et les éléments originaux dans les cultures indonésiennes à propos d'un projet de mission à l'île de Soumbawa.

*3. *Tatabunji Sunda* « Phonologie du soundanais », par le prof. Dr A. A. Fokker (p. 15-28).

Après quelques considérations élémentaires sur la phonologie, on trouve un excellent exposé, clair et précis, des phonèmes du soundanais et de la formation des mots en cette langue. Pour finir, quelques considérations sur l'orthographe.

Nous ne ferons ici que deux remarques. Ayant déclaré (p. 16) que le soundanais comprend 7 phonèmes vocaliques, il est clair que l'auteur considère le *pəpət* « bref » [orthographié *ĕ*] et le *pəpət* « long » [orthographié *eu*] comme deux phonèmes différents. Mais il ne donne aucun exemple d'opposition pertinente entre les deux et son tableau des voyelles de la p. 17 ne comprenant pas les *pəpət*, ne fournit aucun éclaircissement à ce sujet. Comme il y a dans la distinction des deux *pəpət* une particularité du soundanais (la graphie latine ne faisant que transcrire une différence graphique en aksara), il eut été bon de donner des exemples, afin de justifier la distinction phonologique que l'auteur semble faire, et qui aurait besoin d'être démontrée [1].

Nous doutons fort par ailleurs que l'on puisse dire que, comparé aux autres voyelles, le *pəpət* est « peu net ». Sauf dans les cas où il s'agit d'une voyelle furtive, le *pəpət* est tout aussi net que n'importe quelle autre voyelle. Quant à la qualification de « neutre », tout en pouvant se justifier d'un certain point de vue, elle est aussi discutable, car elle risque de prêter à confusion.

4. *Pembentukan kata-kata baru berdasarkan djenis kelamin didalam Bahasa Indonesia* « Formation de mots nouveaux différenciant les genres en indonésien moderne », par Nugroho Notosusanto (p. 29-30).

Note suscitée par l'article de M. Mangemba dans le no 4 de la revue, dans lequel ce dernier s'élevait contre la formation des mots désignant un être féminin comme *pəmudi* et *sawdari* faits sur *pəmuda* et *sawdara*, tout en reconnaissant qu'il n'est guère possible de faire disparaître ces deux-ci.

L'auteur de la présente note s'élève contre les restrictions que M. Mangemba voudrait imposer à l'enrichissement du vocabulaire et, après avoir critiqué — à juste titre — certaines remarques ironiques, il déclare qu'il faudra bien que M. Mangemba accepte des formes comme *mahasiswi*, *səniwati*, etc.

---

(1) Il ne faut surtout pas croire qu'il y aurait en soundanais des voyelles « longues » au sens qu'a ce terme en anglais, en allemand ou en néerlandais, c'est-à-dire représentant des oppositions pertinentes de durée. Les deux *pəpət* sont ainsi appelés parce que, graphiquement, l'un des deux signes en question est celui qui est employé en vieux javanais (l'aksara est accompagné du signe du *pəpət* plus le *taruŋ* qui, seul, vaut un -*ā* long) pour une voyelle qui est *métriquement* une longue. La valeur exacte, phonétique ou autre, ne pourra être déterminée que par une étude systématique qui reste encore à faire. En ce qui concerne le soundanais, il semble qu'il s'agisse de la distinction entre la voyelle furtive et le *pəpət* à valeur pleine. Mais on manque pour l'instant d'études systématiques sur tous les détails concernant les deux *pəpət*.

*5. *Sjair Bugis* (Elompugi') « Poésie bouguinaise (*Elompugiq*) »[1], par H. D. Mangemba (p. 31-34)[2].

Après une courte introduction sur le peu d'intérêt que les jeunes montrent ces dernières années pour la poésie bouguinaise, l'auteur donne le texte original, avec traduction en indonésien et commentaire de divers petits tercins, dont les trois vers ont respectivement 8, 7 et 6 syllabes.

Le commentaire, en particulier, est fort utile, car il donne le sens symbolique de certaines expressions et élucide les allusions qui font le sel de ce genre poétique apparenté au *pantun*, mais en partie basé sur l'ambiguïté de l'écriture bouguinaise qui n'indique ni les nasales fermant une syllabe, ni les consonnes géminées, ce qui permet facilement de suggérer un mot complètement différent[3].

Nous allons en citer deux à titre d'exemple : prenant d'abord le n° 4 (p. 33), le texte original est (dans notre transcription) :

Ńiliqka buaja buluq
Pattompaŋ aje tedoŋ
Kusala rimaje.

Traduit littéralement, ce petit poème signifie :

« Je vois un crocodile de montagne
Les traces des pattes d'un buffle
J'en meurs presque. »

En fait, nous dit l'auteur, le « crocodile de montagne » est le tigre, dont le nom en bouguinais est *macaŋ*. (Selon d'autres, le crocodile de montagne veut dire ici un varan qui s'appelle en bouguinais *puaraŋ* et le mot suggéré par *puaraŋ* est en fait *anaq dara* « jeune fille ».) Mais la graphie de ce mot, ᨆᨌ, peut aussi se lire *macca* dont le sens est « intelligent » (en parlant d'une fille).

Les traces du buffle signifient le sable, en bouguinais *kəssiq*, ᨀᨛᨔᨗ qui peut aussi se lire *kəssiŋ* dont le sens est « belle ». Le sens suggéré est donc :

« J'ai vu une fille
Jolie et intelligente
J'en meurs presque. »

---

[1] On remarquera que *elompugiq* est un sandhi pour *eloŋ* + *wugiq*, litt. « poésie (genre *pantun*) des Bouguinais ».

[2] On sait que la forme ancienne de ce nom de peuple, conservé en malais, et de là en indonésien, est *Bugis*. Mais l'évolution phonétique a fait que les intéressés prononcent maintenant *Wugiq*. On peut hésiter sur la forme à employer en français. Certains auteurs ont utilisé « bougui(e) » ou encore « boughi(e) », d'autres « bugi(e) » et c'est cette dernière forme que nous avons, après Cabaton, employée dans la *Notice* du recueil mentionné à la note suivante. La forme « bugi(e) » a le désavantage d'inciter les gens peu au courant à prononcer ce nom comme le français « bougie ». Un tel danger est plus réel qu'on pourrait croire, car nous nous souvenons d'un agrégé de philosophie parlant, au cours d'une conférence dans une ville d'Extrême-Orient, de la *Bhagawadgītā* en prononçant l'avant-dernière syllabe « ji » !

Comme une forme francisée doit autant que possible indiquer la prononciation, on pourrait utiliser « boughi(e) » ou « bougui(e) » (cf. Targui, Mergui, etc.). Nous choisissons en fin de compte *bouguinais(e)* qui n'est qu'un compromis.

[3] Pour quelques détails sur l'écriture, voir les *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*, réunies par Ch. Fossey, 2e édition, Paris, Imprimerie Nationale, 1948, p. 375-380.

Le n° 7 est :

Gəllaŋ ri wataq majjekko
Inaŋrena mənree
Bali ulu bale,

dont le sens littéral est :

« Un collier que l'on tire se tord
La nourriture des gens de Mandar
L'opposé de la tête d'un poisson. »

Le collier tordu signifie un hameçon qui se dit ᨆᨙ *meŋ* en bouguinais. La nourriture des gens de Mandar est la banane, en bouguinais ᨒᨚᨀ *loka*. L'opposé de la tête d'un poisson en est la queue, soit ᨕᨗᨀᨛ *ikkəq*.

Ces trois mots reliés suggèrent la phrase ᨆᨙᨒᨚᨀᨑᨗᨀᨚ, laquelle, lue *me lokka ri ko*, signifie « je t'aime ». On a ici une véritable charade.

*6. *Peristiwa Nusa Dwa* « L'événement de Nusa Dwa », par Ktut Ginarsa (p. 35-36)[1].

L'auteur rappelle que dans une inscription de 916 Śaka trouvée au village du Buahan près du lac Batur, est cité un *haji lumah riŋ nusa dwa*, « roi inhumé à Deux-Iles », mais que l'on ne sait pas de quel roi il s'agit[2]. Il donne ensuite la transcription de la première plaque accompagnée d'une traduction indonésienne. En fait, la traduction indonésienne va un peu plus loin que le texte vieux javanais transcrit. Il termine en espérant qu'un lecteur pourra déterminer l'identité du roi en question[3].

7. *Sekitar Nasionalisasi Perguruan Tinggi. Usaha penterdjemahan* « A propos de la nationalisation de l'Enseignement supérieur. L'œuvre de traduction », par [le prof. Dr] Prijana (p. 38-40).

Communication de l'auteur (alors Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Indonésie) sur la nationalisation de l'Enseignement supérieur, c'est-à-dire l'emploi à peu près exclusif de l'indonésien moderne comme langue véhiculaire dans les facultés (donc, en français, plutôt « indonésianisation »), d'une part, et, de l'autre, une entreprise de traduction des principaux ouvrages nécessaires aux étudiants et qui sont rédigés en néerlandais, anglais, français et allemand.

---

(1) La p. 37 reproduit une réponse de M. Ktut Ginarsa à une lettre de la rédaction de la revue. Le nom de l'auteur est à prononcer [Kətut Ginarsâ].

(2) Pour ce document que nous appelons inscription de Bwahan, voir maintenant Goris, *Prasasti Bali*, I, p. 14 (n° 303). On trouvera le texte vieux-javanais dans *PB*, I, 83-86, et une traduction néerlandaise dans *PB*, II, 151-154. Résumé en anglais dans *PB*, II, 199. Sur la date qui est le 7 février 995 EC., cf. *EEI*, III, 86-87, n° D. 20, et *EEI*, IV, 88.

(3) Ce problème ne peut être tranché avec une raisonnable certitude tant que l'on n'aura pas d'indications plus nettes sur le roi en question.

Étant donné qu'il est peu probable qu'il puisse s'agir de *Śrī Wijayamahādewī* qui porte le titre de *Śrī Mahārāja* et que nous croyons être la fille du roi javanais Pu Siṇḍok, on peut penser à *Śrī Janasādhu Warmmadewa* dont on a une inscription en vieux balinais datée du 6 avril 975 EC. et qui portait le titre de *Saŋ Ratu*, lequel semble à cette époque équivaloir à *Pāduka Haji* en vieux javanais. Mais il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse.

L'auteur fait appel aux bonnes volontés pour cette œuvre de traduction, mais met en garde contre l'idée assez répandue qu'il est facile de traduire un ouvrage technique.

Il considère d'autre part qu'il y aurait lieu de créer une « École des Langues » comparable à l'École Nationale des Langues Orientales Vivantes de Paris (mais évidemment pas seulement pour les langues orientales) dont une des tâches serait justement la formation de traducteurs capables.

Il consacre ensuite un paragraphe aux difficultés de copyright, certains auteurs ou certains éditeurs refusant, dit-il, de céder les droits de traduction et il termine en exprimant le souhait qu'après une période de transition, il faut espérer que les étudiants indonésiens seront en mesure de lire les livres dont ils auront besoin dans la langue originale.

*Supplément : Istilah-istilah, nº 11, « Termes techniques, [fascicule] nº 11 », publié par la *Komisi Istilah* (48 p.).

Année II, nº 1, octobre 1953 (68 p.)

1. *Kata pengantar* « Introduction » (p. 3-4), par la rédaction de la revue pour faire ressortir l'importance de la question de la réforme de l'orthographe de l'indonésien. C'est en raison de cette importance que ladite rédaction a cru bon de demander à diverses personnalités d'exposer leurs idées sur ce problème. Ce numéro reproduit toutes les communications reçues afin que chacun puisse se faire une opinion sur les différents aspects de la question [1].

2. La p. 5 reproduit la lettre, datée du 15 avril 1947, du Ministre de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Culture Soewandi accompagnant la liste définitive des signes choisis pour l'orthographe de l'indonésien en caractères latins.

*3. *Perubahan edjaan dengan huruf latin untuk Bahasa Indonesia* « Modification de l'orthographe en caractères latins pour la langue indonésienne » (p. 6-7).

Il s'agit de la *Liste* fixant la nouvelle orthographe appelée depuis couramment « orthographe Soewandi » qui est l'orthographe officielle encore actuellement.

4. *Edjaan Bahasa Indonesia dengan huruf latin* « Orthographe de l'indonésien en lettres latines », par R. Satjadibrata [2] (p. 8-10).

---

[1] C'est aussi pour que le lecteur non indonésien puisse se rendre compte des données du problème que nous reproduisons ici les principales opinions. Nous reparlerons ailleurs du Congrès de la Langue Indonésienne (*Konggres Bahasa Indonesia*) qui s'est tenu à Medan du 28 octobre au 2 novembre 1954 et où la réforme de l'orthographe a été discutée en public.

Il va de soi qu'en citant les projets de réforme, nous conserverons les graphies originales de chaque auteur.

[2] Ce nom étant soundanais, se prononce [Saca di brata]. On remarquera qu'il a exactement le même sens que le sanskrit *Satyawrata*, cité plus haut, p. 427. *Saca* (en javanais moderne *såcå*) est l'aboutissement phonétique du sanskrit *satya* et a gardé un de ses sens « fidèle », etc.; *brata* est évidemment le sanskrit *wrata*. Mais la particule *di* est purement indonésienne.

Ramenées à l'essentiel, les propositions de l'auteur concernant les modifications à apporter à l'orthographe Soewandi sont les suivantes [1] :

a. Distinguer dans l'écriture le *e* du pəpət que l'on se décide pour *e/é* ou pour *ĕ/e* [2].

b. Supprimer les *pəpət* avant *r* ou *l* dans des mots comme *sastera, mutelak* et écrire *sastra, mutlak,* etc.

c. Remplacer les digrammes *nj, tj, dj, ng* par une seule lettre (mais il ne fait aucune proposition concrète à ce sujet).

d. Adopter le *v* et le *f* pour les mots d'origine étrangère non encore indonésianisés [3].

e. Adopter un signe pour rendre le *ʿayn* arabe.

f. Ne pas lier dans l'écriture les particules locatives *di* et *ke* devant les substantifs et écrire *di pasar, ke pasar.* Mais on continuera par contre à écrire en un seul mot *dibakar, kedua,* etc.

Ce dernier point est en effet un des problèmes que devra régler une nouvelle orthographe. Nous avons touché à cette question incidemment [4].

5. *Edjaan Bahasa Indonesia* « Orthographe de l'indonésien », par A.W.J. Tupanno (p. 11-13).

Les propositions de l'auteur se ramènent aux points suivants :

a. Distinguer la voyelle *e* du *pəpət.*

b. Supprimer les lettres doubles des mots étrangers et écrire par exemple *tamat* et *madjalah* au lieu de *tammat* et *madjallah,* etc. [5].

c. L'orthographe Soewandi a décidé d'employer le *k* pour noter le *hamza* à la fin des mots. Mais lorsque le *hamza* est à l'intérieur des mots? L'auteur propose de supprimer tout signe et d'écrire *saat* au lieu de *sa'at; taat* au lieu de *ta'at,* etc.

d. Il demande que l'on établisse une règle pour les mots étrangers où le son *ch* [il s'agit du خ arabe = *ḫ*] est quelquefois écrit, alors qu'on pourrait par exemple écrire (et prononcer) *kabar* au lieu de *chabar* [6].

e. Il considère enfin que l'on devrait écrire les mots composés en un seul, donc *tatabahasa, medjatulis, orangtua* et non *tata bahasa, medja tulis* et *orang tua* comme on le fait maintenant.

---

(1) En abrégeant, nous modifions ici quelque peu l'ordre suivi par l'auteur dans son exposé. Les lettres que nous employons à chaque alinéa ne correspondent donc pas à celles utilisées par lui.

(2) Cette dernière notation est la plus usuelle en soundanais.

(3) Il ne faut pas oublier que, sous l'influence du néerlandais, les lettres *v* et *f* ont pratiquement la même prononciation, soit [f], même dans les mots non germaniques d'origine.

(4) Voir *BEFEO,* XLVII (1955), 100, note 1. Nous saisissons cette occasion pour signaler, en nous excusant, une erreur qui nous a échappé au moment de la correction des épreuves : vers la fin de la ligne 18 de la note en question, il faut évidemment lire ڤد ou ڤد *pada,* au lieu de ڽد qui devrait, en malais, se lire *ñada* et n'existe d'ailleurs pas.

(5) C'est d'ailleurs l'orthographe la plus usuelle actuellement, les lettres doubles n'étant conservées, éventuellement aussi dans la prononciation, que par des personnes qui, mélangeant langue et religion, veulent à tout prix conserver toutes les lettres des originaux arabes.

(6) La prononciation *kabar* est d'ailleurs à Java de beaucoup la plus répandue (influence du javanais).

6. *Edjaan Bahasa Indonesia,* par Madong Lubis (p. 13).

Courte lettre où l'auteur considère que l'on peut conserver l'orthographe Soewandi, mais que l'on devrait permettre de distinguer, lorsque c'est nécessaire, le *pəpət* du *e*.

7. *Sekadar pandangan sekitar persoalan edjaan Bahasa Indonesia* « Quelques considérations sur la question de l'orthographe de l'indonésien », par Anas Ma'ruf (p. 14-17).

L'auteur trouve que l'on ne doit pas hésiter à modifier l'orthographe actuelle lorsque cela est nécessaire.

Il propose la distinction du *e* et du *pəpət*; l'usage de *j* et *c* à la place de *dj* et *tj;* l'adoption du *v* et du *f*, mais ne voudrait employer cette dernière lettre qu'à la fin des mots, donc *pasal* et *aktif* au lieu de *fasal* et *aktip* [1].

Le reste de la communication est consacré à l'orthographe des mots néerlandais passés en indonésien qu'il veut adapter à la phonétique indonésienne au lieu de conserver l'orthographe originale, ce qui arrive encore souvent actuellement.

8. *Tentang edjaan Bahasa Indonesia* « A propos de l'orthographe de l'indonésien », par le prof. Dr R. M. Ng. Poerbatjaraka (p. 18-23).

L'auteur s'appesantit surtout — à juste raison — sur la nécessité de distinguer entre *e* et *ə*. Il discute à ce propos la question du *pəpət* dans les mots néerlandais indonésianisés où l'anarchie est à peu près complète.

Il passe ensuite à la question du *h* qu'il voudrait supprimer à peu près partout, sauf à la finale où il est toujours prononcé [2].

Il est également partisan de continuer d'écrire les formes non nasalisées précédées de *di* en un seul mot, mais les particules locatives *di* et *ke* séparées.

Il ne dit rien sur la question des digrammes et plaide seulement pour une orthographe scientifique, ce qui revient en fait à condamner ceux-ci.

9. *Pemandangan umum tentang « edjaan Soewandi »* « Vues générales sur l'orthographe Soewandi », par la Section des manuscrits et des revues du Ministère de l'Éducation, de l'Enseignement et de la Culture (p. 24-29).

Voici les points saillants de cette note collective :

a. Les auteurs font remarquer l'ambivalence de la graphie *-ai* car, en dehors de mots où il ne peut y avoir d'hésitation lorsqu'on connaît la langue tels que *kail, main,* etc., il y en a où seul le contexte peut permettre d'appliquer la prononciation correcte. Par exemple :

menggulai du radical *gulai* « ragoût »;
menggulai du radical *gula* « sucre » + suffixe *-i*.

Les auteurs de cette communication proposent donc de réserver la graphie *ai* pour les cas où elle note deux syllabes, et de changer cette graphie en *ei* dans

---

(1) Nous ne voyons pas très bien la raison de cette distribution des deux sons car la tendance véritablement indonésienne est de prononcer *p* partout, en particulier à la finale. Mais la tendance étymologique fait que l'on rétablit la plupart du temps les *f* dans l'orthographe et qu'on enseigne à les prononcer à l'école.

(2) Certains instituteurs font prononcer le *h* à leurs élèves en toutes positions. Mais une telle prononciation est jusqu'ici sentie malgré tout comme livresque ou oratoire et ne s'est pas encore généralisée.

les cas où il s'agit de la diphtongue. Donc : *kain, main, kail,* mais *gulei, satei, balei,* etc. [1].

b. Pour le cas parallèle de la graphie *au* (tantôt monosyllabe, *kilau, silau, harimau;* tantôt dissyllabe, *mau, djauh,* etc.), les auteurs jugent qu'on peut n'y apporter aucune modification, des confusions n'étant guère possibles.

c. Passant à la question de la voyelle *e* et du *pəpət*, les auteurs semblent approuver la suppression de l'accent (c'est-à-dire l'indistinction actuelle) surtout pour gagner du temps en dactylographie [2], mais ils reconnaissent qu'en fait, l'absence de distinction dans l'écriture a provoqué des confusions dans la prononciation. Ils en donnent divers exemples et citent en plus le cas du javanais. Ils concluent qu'il y a lieu de rétablir la distinction graphique.

d. Ils consacrent ensuite un paragraphe à la question des mots redoublés et terminent par une liste récapitulative.

Il est curieux que les auteurs, qui mettent plusieurs fois en avant l'argument de l'économie de temps, ne proposent pas de remplacer les digrammes par des lettres simples.

10. *Pendapat tentang « Edjaan Bahasa Indonesia »* « Opinions sur l'orthographe de l'indonésien », par la Section des manuscrits et des revues du Ministère de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Culture [3] (p. 30-34).

Les auteurs de cette contribution font tout d'abord remarquer que ce que l'on appelle « orthographe Soewandi » n'est en fait que l'orthographe de Van Ophuysen, vieille de plusieurs décades, avec quelques changements ici et là, mais que depuis différents mots se prononcent de toute autre façon que selon l'orthographe prescrite par Van Ophuysen, le résultat étant que de nombreuses personnes — mêmes des services du gouvernement — ne la suivent pas toujours. Par exemple : *genteng/genting, tjengkeh/tjengkih, penganten/pengantin, keripik/kerepek, djoang/djuang, Eropa/Eropah,* etc. [4].

Ils considèrent donc qu'il y a lieu de revoir la question sans se baser ni sur Van Ophuysen, ni sur Soewandi.

Partant du principe que les signes employés doivent représenter clairement le son à prononcer et qu'il n'y a pas lieu, dans les mots étrangers ayant acquis droit de cité en indonésien, de conserver l'orthographe originale, ils font les propositions suivantes (nous abrégeons) :

a. Pour les lettres *b, d, g* de l'orthographe actuelle, il faudrait, pour se conformer à la prononciation, écrire en fin de syllabe (fin du mot ou non)

---

[1] La prononciation usuelle de cette diphtongue dans l'indonésien parlé à Java est en effet [ɛ̀].

[2] Ils pensent évidemment au clavier néerlandais et semblent oublier qu'il existe des claviers pour diverses langues où les signes *é, è,* etc., s'écrivent en une seule fois.

[3] Rien ne nous est dit sur le rapport qui pourrait exister entre les deux contributions qui sont signées de la même façon. Il est probable qu'il faut y voir un autre groupe qui n'était pas d'accord avec ceux qui ont rédigé la contribution précédente.

[4] On pourrait facilement allonger cette liste. Il s'agit, on le voit, surtout de voyelles, dans des cas où différentes prononciations dialectales entrées dans la langue courante se heurtent à la systématisation de Van Ophuysen, encore enseignée à l'école. Il y aurait lieu également de rechercher jusqu'à quel point l'écriture arabe, où les voyelles sont rarement notées, a pu faire surgir par fausse interprétation, des prononciations nouvelles. Nous avons cité un exemple de ce dernier cas dans *Études sino-indonésiennes,* in *BEFEO,* L-1, 1960, 22, n. 2.

respectivement *p*, *t*, *k*. Donc : *kitap*, *menjebapkan*, *murit*, *sudjut*, *beduk*[1].

b. Pour les voyelles *a*, *i* et *o*, les auteurs distinguent deux prononciations différentes (par exemple entre *nama* d'une part et *pulang* de l'autre, *dari* et *tarik*, *bohong* et *lohor*), mais ils jugent inutile de faire une distinction graphique.

c. Pour *u*, ils ne reconnaissent qu'une prononciation.

d. Pour la lettre *e*, ils demandent de rétablir l'accent aigu prévu par Van Ophuysen.

e. En ce qui concerne *f* (toujours d'origine étrangère), ils considèrent qu'on peut écrire *f* ou *p* suivant le degré d'assimilation ressenti.

f. Pour la lettre *h*, ils proposent de la conserver au début des mots, de la supprimer en position intervocalique, sauf si les voyelles sont les mêmes (*bohong*, *pahat*, à côté de *liat*, *jait*)[2]. A la finale, ils proposent de la supprimer lorsqu'elle n'est pas prononcée (sans donner des cas d'exemples où l'*h* est prononcé).

g. Pour le *j* ils ne proposent en fait aucun changement, pas plus que pour *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *w*, *t*, *n*, *nj*, *ng*.

h. Pour le *k*, ils distinguent bien le *k* proprement dit du *hamza*, mais préfèrent continuer à employer la lettre *k* dans les deux cas, même à l'intérieur des mots (donc *makmur*, *laknat* au lieu de *ma'mur*, *la'nat*).

i. Ils sont en outre d'avis de remplacer la graphie *sj* par *s* (par exemple : *masarakat*, *sukur*, etc.), sauf dans les mots non encore entièrement indonésianisés (aucun exemple n'est donné de ce dernier cas).

j. Pour *ai* et *au*, aucun changement n'est suggéré.

k. Ils proposent enfin de remplacer le *z* des mots (arabes ou persans) bien assimilés par *dj*, donc *djaman*, *djamrud*, mais de le conserver pour les mots non encore indonésianisés (pas d'exemples).

11. *Edjaan Bahasa Indonesia* « Orthographe de l'indonésien », par Slamet (p. 35-43).

Cette contribution commence par une liste des lettres de l'orthographe Soewandi avec les changements proposés et des exemples.

Le seul changement que l'on y découvre est en fait l'emploi de *é* pour distinguer cette voyelle du *pəpət* (qui resterait noté *e*).

Pour le reste, nous ne relèverons que la suppression du signe ' pour le *hamza* intervocalique qui disparaît en effet souvent dans la prononciation (*doa*, *daif* et non *do'a*, *da'if*, etc.) et l'emploi de *k* en fin de syllabe (*makna*, *makruf*), mais il préconise par ailleurs les graphies *Kurän*, *Djumät* et *masälah*, ce qui n'est guère logique[3].

---

(1) On sait que ce principe est celui qui a été adopté systématiquement pour l'orthographe turque en caractères latins, où l'on écrit *kitap*, *mastar*, *gaip*, *sebep*, *mürit*, *zümrüt*, etc.

(2) Nous ne pouvons expliquer cette répugnance à écrire *paat*, *boong*, au lieu de *pahat*, *bohong*, etc., que par une influence probablement inconsciente de l'orthographe néerlandaise où *aa*, *oo*, *ee* représentent des voyelles longues en syllabe fermée (*baan*, *boon*, *been*, etc.).

(3) Cet emploi du tréma se rencontre souvent en néerlandais pour transcrire l'occlusion glottale dans des mots comme *Kurän*, etc.

Pour le suffixe *i* ajouté à un radical finissant par *a*, cet auteur propose le tréma, donc *menggulaï*, *disukaï*, etc.

Le reste n'apprend rien de nouveau. L'article se termine par une liste des lettres arabes avec quelques mots et deux graphies, l'un reproduisant la graphie arabe par un choix très spécial de lettres latines (*ts* pour le ث, *dz* pour le ذ, *sh* pour le ص, *zh* pour le ظ, *th* pour le ط, *dl* pour le ض, par exemple) en plus de *ch* pour le خ, *gh* pour le غ, *sj* pour le ش, et une autre lettre pour une orthographe indonésianisée [1].

*12. *Beberapa tjatatan berhubung dengan edjaan Bahasa Indonesia* « Quelques notes à propos de l'orthographe de l'indonésien », par Prijana (p. 44-67).

Cet article, le mieux documenté et le plus fouillé de tout le numéro, commence par poser la question de la relation entre le malais et l'indonésien [2]. Certains, dit l'auteur, considèrent qu'il s'agit d'une seule langue et voudraient appliquer à l'indonésien tout ce qui vaut pour le malais (littéraire). D'autres considèrent au contraire qu'il s'agit de deux langues tout à fait distinctes et entre ces deux extrêmes, il y a évidemment les modérés.

L'auteur se propose ensuite de rechercher à préciser scientifiquement les rapports et les différences entre les deux. Voici en substance son argumentation [3] :

(1) *Phonologie.* — Du fait qu'un mot arabe d'emprunt tel que *'aql* devient aussi bien en malais qu'en indonésien *akal*, l'auteur en conclut que le système phonologique des deux langues est le même. (Une note précise qu'il entend par *asli* aussi bien les mots d'origine indonésienne que les mots d'emprunt complètement assimilés.)

(2) En ce qui concerne la *structure des mots*, l'auteur constate le même accord entre le malais et l'indonésien. En effet, les séquences de phonèmes permises sont CVCV, etc., ou VCVC. Si l'on trouve la combinaison CC, c'est que, d'une façon générale, la première consonne est la nasale homorganique de la seconde, ou bien il s'agit d'un *r* ou encore d'un *ng* suivi de *s* ou de *l*.

Exemples (en orthographe usuelle) : *gendang*, *mimpi*, *bengkelai*, *gemerlap*, *sergap*, *langsing*, *lunglai*, etc.

Il note en outre qu'une syllabe ne peut se terminer par les consonnes *g*, *tj*, *dj*, *nj*, *d*, *b*. Il en est de même pour les semi-voyelles *j* et *w* en tant que consonnes.

Si l'on rencontre dans un mot malais ou indonésien une des consonnes ci-dessus en fin de syllabe, il s'agit d'un mot d'emprunt non assimilé ou pas entièrement assimilé; cf. *padjak* (du javanais *padjag*); *rampok* (du javanais

---

(1) Cette orthographe, bien qu'elle se heurte à tous les systèmes de transcription usités dans les autres pays musulmans, a cependant été adoptée officiellement comme transcription de l'arabe en lettres latines pour les besoins de l'enseignement religieux, par le Ministère indonésien des Cultes (*Kementerian Agama*). Elle est de plus utilisée occasionnellement par certains milieux pieux. Certains voudraient cependant remplacer le *dl* (pour le ض) par *dh*.

(2) Ainsi qu'il appert de la suite de l'article, l'auteur ne prend pas ici en considération le malais moderne de la Péninsule, et entend par « malais » uniquement la langue dite de Riaw (*Riau* ou *Riauw* sur les cartes) considérée comme standard et codifiée d'après les textes littéraires « classiques » par des spécialistes néerlandais dont Van Ophuysen a eu le plus d'influence. Cette langue était enseignée avant la guerre à Soumatra et reste la base de l'enseignement scolaire actuel de l'indonésien.

(3) Les numéros de paragraphes sont les mêmes que ceux employés par le professeur Prijana.

rampog), etc. Par contre, le mot arabe *abad* reste tel quel, aussi bien en malais qu'en indonésien [1]. Cela peut provenir dit l'auteur, de la position spéciale de l'arabe en tant que langue de l'Islam, en Indonésie et en Péninsule malaise [2]. Il note cependant que certains écrivent *Saptu* au lieu de *Sabtu* [3].

Rappelant la règle du malais qui interdit qu'un *pəpət* soit la voyelle de la dernière syllabe d'un mot, il note qu'il en est de même en indonésien. Mais il constate aussi quelques exceptions à cette règle (par exemple *sumber* [sumbər], *ulet* [ulət], etc.) [4].

L'indonésien s'écarte par contre un peu du malais dans l'emploi de la voyelle furtive dite *swarabhakti*. Alors qu'en malais son usage est assez systématique, car on écrit *menteri*, *chidera* (en indonésien, on écrit plutôt *mentri*, *tjidra*, etc.).

Les détails ci-dessus ne touchent que les radicaux. Dans l'emploi des affixes, les deux langues ne présentent aucune différence, ni dans les morphèmes eux-mêmes, ni dans la façon de les employer.

Ce qui peut par contre arriver, c'est que la même forme ait dans les deux langues un sens différent. Un mot comme *kebanjakan* par exemple peut signifier en indonésien « *terlampau banjak* » [trop], *kebesaran*, « *terlampau besar* » [trop grand], sens inconnus en malais. Le fait que certains se refusent à accepter ces nouveaux sens ne change rien au fait qu'ils sont admis par une grande partie des habitants de Djakarta. Or, on sait que la langue de la capitale d'un pays a toujours une grande influence sur la langue nationale.

En IM, une partie des gens utilisent *pengeraskan* et *terpenuhi* mais se refusent à accepter *dimengerti* alors que ce sera l'inverse pour d'autres [5].

En malais, on trouve *menengar*, *memunuh* et *mematja* à côté de *mendengar*, *membunuh* et *membatja*. En IM, seules ces dernières formes sont possibles.

---

(1) Il s'agit de l'orthographe car, sauf pour des puristes, la prononciation est inconsciemment *abat*, *murit*, *karip*, *sebap*, etc.

(2) L'auteur fait allusion à la répugnance qu'ont certaines personnes à modifier ce qui leur paraît être la forme originale du mot arabe, répugnance que nous avons déjà signalée plus haut (cf. note 2, p. 438).

(3) Le professeur Prijana ne dit pas de quelle graphie il est partisan dans de tels cas. Signalons que la plupart de ceux qui s'intéressent à une réforme de l'orthographe n'osent envisager pour les fins de mots ou de syllabes une notation correspondant à la prononciation usuelle. Et pourtant, une telle notation « phonétique » a été déjà appliquée en malais, il y a quelques centaines d'années, bien que très peu de personnes en aient conscience maintenant. En effet, si ceux qui ont utilisé pour la première fois l'alphabet arabe pour noter le malais ont écrit لاوت, اڽوت ou هاڽوت, اوبت, etc. — d'où l'orthographe actuelle *laut*, (*h*)*añut* et *obat* — c'est parce qu'ils suivaient la prononciation et non l'étymologie, auquel cas ils auraient dû écrire « laud », « (h)añud », « obad » (cf. le balinais *lod*, *añud*, *ubad*). Les écoliers actuels qui écrivent « murit », « abat » et aussi « sebap », « disebapkan », etc., au lieu de *murid*, *abad*, *sebab*, *disebabkan* de l'orthographe officielle, ne font que suivre — inconsciemment — la même voie. Le fait qu'il s'agit maintenant de mots arabes et non plus indonésiens sera-t-il suffisant pour empêcher la réalité phonétique de se faire jour? L'avenir le dira.

(4) La règle en question est en effet celle du malais dit de Riaw. Mais il s'agit de théorie car, en ce qui concerne l'indonésien moderne, cette « règle » est, en dehors des exemples cités par le professeur Prijana où il s'agit de mots provenant du javanais, mise en défaut par de nombreux termes d'emprunt à des langues européennes, très courants, tels que *mode*, *metode*, « méthode », *tipe*, « type », *malaise* (sens commercial), *mite*, « mythe » (en concurrence avec *mitos* que certains essaient de faire accepter), et enfin par les nombreux termes en *-isme*, en particulier dans la philosophie et la vie politique, qui sont prononcés, comme en néerlandais auquel ils ont été empruntés, [-ismə]. Certains voudraient indonésianiser cette terminaison en *-isma*, d'autres en *-isim*, mais ils n'ont pas eu de succès jusqu'ici et il est extrêmement douteux qu'ils puissent en avoir plus à l'avenir. Par contre, *analisa*, « analyse », est maintenant très usuel.

(5) Ces mots signifient « renforcer », « rempli » et « être compris ».

Inversement, on dira *menjolok* à côté de *mentjolok*, alors que cette dernière forme est seule usitée en Malaisie [1].

Les affixes *ke-* . . . *-an* et *pe* + nasale - . . . *-an* sont nettement plus employés en IM qu'en malais pour former des abstraits.

Dans l'ensemble, et malgré les différences notées plus haut, on ne peut douter que la formation des dérivés ne soit la même dans les deux langues.

(3) En ce qui concerne le *vocabulaire*, en dehors de différences d'orthographe (autres que les différences déjà notées), on trouve certains mots employés en malais qui ne le sont guère en IM ou ne le sont plus et, inversement, dans l'IM des mots qui ne sont pas (encore) usuels en malais. Dans l'ensemble cependant, il faut bien reconnaître qu'il s'agit du même vocabulaire.

(4) Dans le domaine de la *syntaxe*, il ne semble pas que l'on puisse découvrir la moindre différence dans la phrase simple. Dans la phrase complexe, il en va tout autrement. Non pas en ce qui concerne l'ordre des mots, mais en ce qui touche au nombre de sentiments ou d'idées qu'il est possible d'exprimer dans une phrase. Il n'y a pas encore eu d'étude en profondeur sur ce sujet, mais on a nettement l'impression qu'en IM, au moins dans certains styles, il y a une tendance nette à utiliser des subordonnées, des incises et à faire des phrases longues, ce qui peut être dû à l'influence du néerlandais.

L'auteur donne ici un exemple des textes choisis dans la presse pour illustrer ce dernier point.

C'est peut-être là, conclut l'auteur, que les deux langues diffèrent le plus.

(5) Parmi les *idiotismes*, il en est de pareils, mais aussi de différents. Parmi les expressions communes aux deux langues, on peut relever par exemple *lebih-kurang*, *pulang-balik*, *sekurang-kurangnja*, mais c'est seulement en IM que l'on trouvera *kurang-lebih*, *pergi-pulang* et *setidak-tidaknja* [2]. Un grand nombre des expressions typiques de l'IM est dû à l'influence du néerlandais, telles que *sebegitu djauh*, *sebagai telah diketahui*, *dengan sendirinja*, etc. [3].

(6) *Prononciation.* — Étant donné, dit l'auteur, que s'il est possible, pour comparer les prononciations, de prendre comme langue standard du malais la langue de Riaw, il n'est pas possible de trouver une prononciation standard de l'IM, de sorte qu'on ne peut faire de comparaison valable [4]. En dépit de quelques divergences dont il donne des exemples, mais qu'il attribue plutôt au rang social, à l'influence du dialecte ou au degré de culture, on peut dire, conclut-il, qu'il n'y a pas de différence fondamentale.

(7) *Intonation et accent.* — De nouveau avec les réserves nécessaires étant donné qu'il n'y a pas encore de parler standard de l'IM, il semble à l'auteur que, d'une façon générale, la mélodie et l'accent de l'IM ne diffèrent que très peu de ceux du malais.

---

(1) Le sens de ces quatre termes est « entendre », « tuer », « lire » et « tirer les yeux (couleur criarde, etc.) ».

(2) Le sens de ces expressions est respectivement : « plus ou moins », « aller et retour », « au moins ».

(3) Ces expressions signifient respectivement : « aussi loin que cela », « ainsi que l'on sait », « de soi ».

(4) On voit nettement ici que l'auteur prend uniquement en considération le malais dit de Riaw. En ce qui concerne la langue châtiée de la Malaisie, il suffit d'écouter les émissions radiophoniques de Singapour pour constater que dans l'élocution normale, les *-a* finaux en syllabe ouverte se prononcent comme des *pəpət*, à peu près comme en balinais : *bərkatə-katə*, *caritə*, etc., ce qui s'écarte aussi bien du malais de Soumatra que de l'indonésien moderne.

La conclusion de ce qui précède est qu'il est possible de dire que la base de l'IM est encore la même que celle du malais, mais qu'ici ou là, il y a cependant quelques différences. « Elles ne sont pas différentes et pourtant ne sont pas la même chose. »

Passant alors à la question de l'orthographe, l'auteur donne d'abord une liste des phonèmes de l'IM qu'il considère comme les mêmes que ceux du malais. Il distingue ainsi :

— les voyelles *e, a, i, u, é, o*;
— les diphtongues *ai, au*;
— les consonnes gutturales : *k g ng*;
— palatales : *tj dj nj*;
— dentales : *t* - (*n*);
— supradentales : - *d n*;
— labiales : *p b m*;
— semi-voyelles : *j w*;
— liquides : *r l* [1];
— sifflantes : *s*;
— aspiration : *h*.

Ainsi qu'on le voit, le professeur Prijana considère que le *d* et le *n* sont des supradentales, le *t* seul étant dans sa liste une dentale (et le *n* s'il précède un *t*). Il précise ce détail dans une note. Nous avons récemment soutenu une autre opinion pour le vieux malais dans un article où nous avons donné nos raisons. Nous ne pouvons reprendre en détail cette question ici, ce qui nous conduirait beaucoup trop loin [2].

---

[1] Dans l'article original (p. 53), le « *r* » est parmi les semi-voyelles et le « *j* » parmi les liquides. C'est évidemment une faute d'impression que nous corrigeons ici.

[2] Cf. *BEFEO*, L-1, 1960, 4-8. Nous ne prétendons évidemment pas avoir alors épuisé le sujet. Notre discussion, dans le passage que nous venons de citer, se rapporte avant tout au vieux malais et est basée essentiellement sur le fait que les auteurs des inscriptions de Śrī Wijaya ont utilisé, pour noter le « d » de leur dialecte, l'aksara rendant dans un alphabet indien la dentale sonore, alors qu'ils auraient certainement choisi la rétroflexe (« cérébrale ») si le son malais leur avait paru avoir cette valeur. Il en est de même jusqu'au XVe siècle EC., d'après l'évidence épigraphique.

Pour une langue plus récente, on serait tenté de faire valoir que lorsque l'alphabet arabe a été employé pour noter le malais, on a utilisé le د *dāl* tout comme pour le *d* dental de l'arabe et de l'urdu par exemple. Mais l'argument n'a pas le même poids que lorsqu'il s'agissait d'un alphabet indien, étant donné que l'alphabet arabe n'a de toute façon qu'un signe et non deux comme les alphabets indiens, et qu'il n'y a par ailleurs qu'un seul « d » en malais, de sorte que l'on peut se contenter de la lettre existante, même si la prononciation n'est pas identique. De toute façon, les deux cas ne sont pas parallèles. Signalons qu'en *pegon* javanais où il fallait distinguer la rétroflexe de la dentale, on a employé ڊ pour la rétroflexe sonore et ط pour la sourde.

Pour la langue moderne, nous ne croyons pas que l'on puisse assimiler le *d* malais ou indonésien — même s'il ne s'agit pas dans certains dialectes de la dentale pure comme en français par exemple — au ꦝ *ḍā* du javanais et nous ne croyons pas d'ailleurs que ce soit là ce que le professeur Prijana veut dire puisque, citant plus loin (p. 59) le *d* « lingual » du sanskrit, il ajoute « lequel ressemble au *d* supradental indonésien », où le mot *mirib* (litt. « tirer sur », « approcher de ») n'implique pas une identité, mais une certaine analogie, ou un certain rapport entre les deux.

Il est donc possible qu'il n'y ait pas de différence réelle d'opinion entre le professeur Prijana et nous, seul le point de vue étant différent. Nous espérons que le professeur Prijana pourra reprendre cette question plus en détail, car on n'a pas encore de description précise des phonèmes (avec leurs réalisations phonétiques) des principales langues indonésiennes, pour ne rien dire des différences dialectales.

Il faut dire que l'imprécision qui règne encore dans l'usage de certains termes techniques, même chez les phonéticiens, n'est pas faite pour faciliter les choses. Pour citer un exemple assez récent :

L'auteur précise dans une autre note qu'il considère que le *hamza* (occlusion laryngale ou coup de glotte) dans *kaka*' [*kakaq* dans notre transcription] et autres formes analogues, n'est pas encore un phonème, mais qu'on pourrait peut-être l'appeler un pseudo-phonème.

L'idéal, poursuit l'auteur, serait de représenter chaque phonème par un signe spécial. Si l'on veut n'utiliser qu'un signe unique pour chaque phonème et qu'on ne trouve pas suffisamment de signes dans l'alphabet latin usuel, on peut, soit donner une valeur nouvelle à une lettre non employée, soit inventer de nouvelles lettres.

Il fait remarquer que chaque solution a ses avantages et ses désavantages, mais il attire aussi l'attention sur les confusions que provoque l'orthographe Soewandi et l'avantage qu'il y aurait à supprimer les digrammes.

En ce qui concerne les valeurs nouvelles que l'on pourrait accorder à certaines lettres de l'alphabet latin, il donne diverses possibilités utilisées dans d'autres langues, avec et sans signes diacritiques, dans ce dernier cas, aussi bien pour les consonnes que pour les voyelles. Ses exemples sont pris en particulier aux langues suivantes : français, espagnol, suédois, danois, roumain et turc.

Il propose aussi de noter les diphtongues *ai* et *au* au moyen de « ay » et « aw » comme en tagalog, faisant remarquer que l'adjonction des suffixes, si elle semble voiler dans ce cas le radical (par exemple : « *kelalayan* », « *kepulawan* » au lieu de *kelalaian* et *kepulauan*), ne peut cependant provoquer de confusions.

Il faudrait remplacer les *j* et *dj* actuels par *y* et *j* (valeur anglaise), alors que pour le *nj* on peut utiliser le *ñ* espagnol.

Pour le *tj*, il propose, soit l'adoption d'un signe comme le ч ou le ц du russe, soit le *ţ* du roumain, à moins que l'on veuille créer des signes entièrement nouveaux.

Pour le *ng*, il propose le signe phonétique *ŋ*.

Quant à la distinction du *pəpət* et de la voyelle *e*, elle est évidemment nécessaire et l'auteur considère que le plus simple est probablement d'utiliser respectivement *e* et *é*.

En ce qui concerne le *h* et le *hamza*, le professeur Prijana rappelle les inconséquences de l'orthographe actuelle, la prononciation n'étant d'ailleurs pas unique, de même que pour certaines voyelles (alternances *i*/*é*, *u*/*o*, etc.). Il considère qu'il y aurait avantage à se conformer le plus possible aux règles du malais, mais il attire l'attention sur le fait qu'il y aurait aussi un danger certain à vouloir forcer l'indonésien moderne, qui est devenu la langue de tous les habitants de l'Indonésie, à endosser un « vêtement » purement malais, les non-Malais d'origine formant de 80 à 90 p. 100 du total des habitants.

Contre les puristes qui froncent le sourcil à la moindre idée de changement, il rappelle que tout changement, en fait, et même dans le droit, a été une violation des règles existantes, et que, dans toutes les langues, de tels changements

---

on a l'habitude de considérer les termes « cacuminal » « cérébral » et « rétroflexe » comme des synonymes pratiquement interchangeables et c'est bien ainsi qu'ils sont expliqués dans le *Lexique de la terminologie linguistique* de J. Marouzeau. Cependant, deux phonéticiens tchèques, K. Ohnesorg et O. Švarný, dans leur travail *Études expérimentales des articulations chinoises*, Praha, 1955, écrivent en conclusion qu'en chinois « la série *tch- tch'- ch-* est cacuminale et non rétroflexe ». Les deux termes sont donc ici opposés l'un à l'autre. (N'ayant pas l'original à notre disposition, nous citons d'après le compte rendu de M. P. Demiéville dans *Revue bibliographique de sinologie*, I, Paris-La Haye, 1955, 113-114.) On pourrait multiplier ces exemples.

ont eu lieu et ont encore lieu, même en malais/indonésien, l'usage étant au fond le seul maître réel en ce domaine.

En ce qui concerne les sons typiquement étrangers (en particulier arabes), l'auteur considère qu'il faut d'abord décider de la graphie des phonèmes indonésiens proprement dits (mots purement indonésiens ou tout à fait assimilés), avant de passer à l'étude de la notation des phonèmes étrangers.

Nous n'avons évidemment pu que signaler les traits essentiels de cet article qui est à lire en entier, car il fournit tous les éléments indispensables pour se faire une opinion sur la question du choix des signes pour une nouvelle orthographe de l'indonésien moderne. C'est aussi le seul étudiant les données du problème avec toute la rigueur désirable.

13. Lettre du professeur Prijohoetomo sur l'orthographe, mais sans aucune proposition concrète (p. 68).

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 12, « Termes techniques, [fascicule] n° 12 », publié par la *Komisi Istilah.*

Année II, n° 2, décembre 1953 (44 p.)

*1. *Kemana arah perkembangan puisi Indonesia?* « Dans quelle direction se développe la poésie indonésienne? », par le Dr Slametmuljana (p. 3-44).

Cette étude, plutôt que de répondre à la question posée dans le titre, est en fait consacrée à deux des principaux poètes modernes indonésiens, tous deux décédés, Amir Hamzah et Chairil Anwar (1). Le premier était encore influencé, surtout du point de vue vocabulaire, par le malais de sa région (côte nord-est de Soumatra) et la connaissance approfondie qu'il semble avoir eu du malais littéraire « classique », alors que Chairil Anwar, qui est considéré comme le pionnier de la « génération de 45 », ne se sentait lié par aucune des règles de la grammaire scolaire et a souvent employé dans ses vers des tournures de la langue parlée.

L'auteur s'attache à étudier ce qui, dans la forme et les moyens d'expression, sépare ces poètes de l'ancienne poésie malaise. Il a recherché aussi les influences qu'ont pu exercer sur Chairil Anwar des poètes néerlandais tels que Marsman et Slauerhoff (2).

Il y a là un sujet fort intéressant et il faut être reconnaissant à l'auteur de l'avoir étudié en détail et si consciencieusement. Quant aux résultats, nous craignons qu'ils ne soient pas de nature à justifier les conclusions qu'il en tire. Il s'attache, en effet, à faire ressortir les moindres ressemblances, non seulement dans certains détails de forme, mais aussi dans le choix des sujets. C'est là une voie dangereuse car, si l'on veut ainsi mettre en lumière toutes les similitudes, il faudrait, pour être absolument impartial, se donner autant de peine pour faire ressortir les différences, d'autant plus qu'en de tels cas, une influence inconsciente est certainement possible (3). Nous croyons que l'auteur s'est trop

(1) Prononcer [Ḫayril Anwar].

(2) Nous signalons en passant que J. Slauerhoff, qui est un des poètes néerlandais modernes les plus marquants, a écrit quelques poésies en français. Cf. dans le volume II de ses *Verzamelde Gedichten* « Poésies complètes », 1947, p. 73-99, le recueil de 22 petits poèmes appelé « Fleurs de marécage ».

(3) On comparera d'assez nombreux parallèles dans des œuvres musicales de grands compositeurs, dans des cas où toute possibilité de plagiat est exclue.

laissé entraîner par son sujet et qu'il en devient injuste pour le poète en question. Il en arrive à dire, en effet, que plusieurs poésies de Chairil Anwar ne sont que des traductions ou des arrangements non avoués de celles de Marsman ou, suivant le cas, de Slauerhoff, donc, en d'autres termes, des plagiats.

En dehors du premier exemple qu'il donne (p. 26-27) [d'une part le *Orang berdua* « Tous deux », de Chairil Anwar et *De Gescheidenen* « Les séparés », de Marsman], nous ne pouvons personnellement découvrir tant de ressemblance entre les textes cités en exemple [1]. Il y a souvent une certaine analogie dans l'atmosphère générale des poésies, c'est exact, mais, tout aussi bien, de nombreuses différences. Il nous semble donc injuste, sauf dans un ou deux cas, de parler de traductions ou d'arrangements. Nous ne pouvons par exemple découvrir les rapports étroits qu'il voit (p. 36) entre le *Isa* « Jésus » de Chairil Anwar et le *Delft* de Marsman [2].

Il s'attache ensuite à déterminer l'influence qu'ont pu avoir sur Chairil Anwar l'impressionisme, l'expressionisme et l'existentialisme.

Nous ne saurions discuter plus en détail ces problèmes ici et nous ne pouvons qu'engager ceux que la question intéresse à lire cet article bien documenté et sérieusement fait. L'auteur reproduisant d'ailleurs toutes les poésies — indonésiennes ou néerlandaises — qu'il cite, le lecteur a tous les éléments à sa disposition pour se faire un jugement personnel [3].

Une liste d'*errata*, page 44, porte sur l'article du professeur Prijana dans le numéro précédent.

*Supplément : *Istilah-istilah*, nº 13, « Termes techniques, [fascicule] nº 13 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

Année II, nº 3, février 1954 (39 p.)

*1. *Hikajat Radja-radja Pasai* « Histoire des Rois de Pasay », par le Dr R. Roolvink (p. 3-17).

L'auteur rappelle que certains ouvrages de la littérature malaise « classique » ont une forme historique, à l'opposé des récits ne reposant que sur l'imagination et la fantaisie.

Un de ces textes historiques est l'*Histoire des rois de Pasay*, ouvrage plus bref qu'un autre du même genre et plus connu, le *Sedjarah Melaju*, mais en réalité plus important, car il se rapporte à une période allant environ de 1250 à 1350 [EC.]. Il lui est de plus certainement antérieur comme composition puisqu'une partie des matériaux du *HRRP* a été incorporée au *SM*.

Il est possible que l'auteur du *SM* ait utilisé un texte du *HRRP* différent de celui que nous connaissons, à moins qu'il n'ait fait usage de sources orales. En tout cas, on constate plusieurs différences assez importantes entre les deux.

Il ne reste qu'un manuscrit du *HRRP*, et il est récent puisqu'il est daté du

(1) Même dans le cas de ces deux poésies, si on les compare vers par vers, il y a de notables différences.

(2) Il est fort possible par exemple que le titre donné par Chairil Anwar à un de ses recueils de poésies *Jang terempas dan jang putus*, litt. « Les rejetés et les brisés » soit une réminiscence inconsciente de celui de l'ouvrage de Dostoyewski Униженные и оскорбленные, litt. « Les humiliés et les outragés ». Mais que peut-on en conclure?

(3) Un numéro ultérieur de la revue, IV, nº 1, contient un article de H. B. Jassin où cette question est reprise. Voir plus loin p. 468.

21 Muharram 1235 H., soit le 9-XI-1819 EC., selon le texte de l'édition Dulaurier [1], meilleure, déclare l'auteur que celle de Mead, pourtant plus récente [2].

Auteur et date de composition sont inconnus et la date des événements qui y sont relatés ne peut se délimiter qu'à l'aide d'autres sources.

L'auteur ne se propose d'ailleurs pas ici d'étudier le côté historique du *HRRP*, mais de discuter brièvement quelques aspects littéraires et philologiques du texte avant d'en donner un résumé assez substantiel et accompagné de notes, ceux fournis par Hooykaas [3] et Winstedt [4] étant par trop brefs, alors que ce texte, bien qu'il soit assez peu connu, est de première importance.

Dans les grandes lignes, l'ouvrage peut se diviser en trois parties :

(1) Fondation des royaumes de Samudra et de Pasay et histoire des premiers rois musulmans;

(2) Relation des événements de Pasay, en particulier du fait que le Radja Ahmad ayant, directement ou indirectement, fait mettre à mort ses enfants, provoque ainsi une expédition de Majapahit qui eut pour conséquence la soumission de Pasay à l'Empire javanais;

(3) Les récits des victoires de Majapahit dans l'Archipel et les essais infructueux de cet Empire pour soumettre la région de Minaŋkabaw.

L'auteur fait remarquer que cette troisième partie n'a en fait aucun rapport avec les deux précédentes qui forment un tout homogène, de sorte qu'il n'est pas impossible qu'elle ait été ajoutée plus tard. On peut par ailleurs aussi se demander jusqu'à quel point l'ensemble de l'ouvrage est historique ou simplement formé de récits légendaires qui ne différeraient pas tellement d'événements historiques.

Après avoir examiné le texte en question, l'auteur en conclut que le *HRRP* est nettement mythico-légendaire, aussi bien par la forme que par le fond, mais qu'il y a certainement à la base des faits historiques, dont les principaux sont l'expansion de l'Islam dans la région, la tragédie dans la famille du roi de Pasay et l'intervention de Majapahit. Mais au moment où l'auteur a rédigé son ouvrage (au XVe siècle, propose le Dr R., à titre d'hypothèse), ces événements étaient déjà devenus légendaires, les relations de cause à effet n'étaient plus comprises et différents motifs mythiques et romantiques ont été insérés dans le récit.

En ce qui concerne la langue, on peut dire qu'elle est très soignée. On notera que le mot « Məlayu » en est absent [5]. Certains détails rappellent le malais de

---

(1) E. Dulaurier, *Collection des principales chroniques malayes*, Paris, 1849. Premier fascicule, contenant *La chronique du Royaume de Pasey et une partie des Annales Malayes* (*Schedjaret Malayou*). La première partie de ce fascicule contient une *Préface de la Chronique de Pasey*, en français (p. I à V) et le texte malais en caractères arabes du *Hikayat Raja-raja Pasei*, 112 p. Il existe une traduction française d'A. Marre, publiée en 1874 sous le titre *Sumatra. Histoire des Rois de Pasey*, Paris, 127 p. Les notes dont cette traduction est pourvue sont maintenant pour la plupart tout à fait vieillies.

(2) J. P. Mead, *A romanised version of the Hikayat Raja-raja Pasai*, *JStrBrRAS*, 66, 1914.

(3) C. Hooykaas, *Over Maleise Literatuur* « Sur la littérature malaise », 2e éd., Leiden, 1947, p. 94-95.

(4) R. O. Winstedt, *A History of Malay Literature*, dans *JMalBrRAS*, XVII, Part 3 (1939), p. 105.

(5) Étant donné que le toponyme *Malayu* (*Məlayu* en prononciation actuelle) est beaucoup plus ancien que le *HRRP*, et qu'il est certain qu'il s'applique à la région de *Jambi*, on peut peut-être déduire de son absence ici que ce toponyme désignait encore uniquement cette région, la ville de *Jambi* n'étant citée dans le *HRRP* que dans la *Liste* des pays vassaux de Majapahit et non dans le texte proprement dit.

Soumatra du Nord, d'autres celui de la Péninsule. Typique est le peu d'emploi qui y est fait des termes honorifiques (*sakit* et *mati* sont employés pour un roi alors que dans le *SM* on trouve respectivement *gəriŋ* et *maŋkat*)[1]. Peut-être qu'une étude poussée de la langue du *HRRP* permettra, en comparaison avec d'autres textes malais, de déterminer avec une plus grande approximation l'époque de sa composition.

Suit le résumé (en caractères latins) qui occupe un peu plus de six pages (p. 7-13).

Ce résumé est intéressant, car il est facile à lire et les notes dont il est pourvu apportent quelques éclaircissements. Nous ferons, cependant, des réserves, en particulier au sujet des notes 14 et 15. L'étymologie de Pasay par Parsi (par le truchement d'une altération supposée de la graphie arabe فرسي en فاسي) nous semble tout à fait gratuite et un exemple typique de ces hypothèses parfaitement inutiles dont Moens avait le secret. Comme tant d'autres de cet auteur, elle n'explique rien et ne fait qu'embrouiller la question en incitant les amateurs d'étymologies à envisager des « altérations » phonétiques ou graphiques encore plus mirobolantes.

La note 15 nous dit de son côté que le nom du fils du Sultan Malikul Mahmud tel qu'il est transcrit dans le résumé (Ahmad Perumudal Perumal), est une lecture du professeur Nainar. On ne voit pas pourquoi il y aurait dans le *HRRP* un nom tamoul dont on ne comprend guère la raison d'être, puisqu'il diffère de tous les autres anthroponymes du texte qui ne doivent rien à cette langue. Il n'y a donc aucune raison de forcer la lecture du nom, peut-être corrompu, il est vrai, pour en faire un anthroponyme tamoul, si une telle forme n'est pas garantie par des sources indépendantes.

Quant au *kaya*, cité à la note 6, le sens actuel est en effet « riche », mais il n'est pas sûr que ce soit là un sens très ancien, la racine étant la même que celle de *daya* et de *raya*. Le sens original semble être à peu près « puissant », « noble »[2]. Cette question devra être reprise d'une façon plus approfondie.

2. *Tjatatan tentang katakerdja bantu* « Notes sur les verbes auxiliaires », par le Dr C. A. Mees (p. 18-21).

L'auteur, examinant certains termes utilisés en indonésien pour indiquer une modalité (tels *ingin*, *boleh*, *hendak*, etc.), il se demande si on peut les considérer comme des verbes auxiliaires ou non. Il fait intervenir dans la discussion les « formes personnelles » du rotinais[3] et conclut qu'il existe, en effet, en indonésien des verbes auxiliaires.

A la fin de la page 21, dans une note, le professeur Poerbatjaraka s'élève contre l'opinion du Dr Mees, que le mot *mesti* viendrait du néerlandais *moest*.

---

(1) Cette absence de termes honorifiques semble indiquer aussi une date de rédaction plus ancienne que pour le *SM*.

(2) Cf. l'expression, courante en minaŋkabaw *uraŋ kayā*, qui est expliquée par « oraŋ mulya » soit « homme distingué, honorable, illustre », etc., mais qui, dans l'usage actuel (souvent prononcée *raŋkayā*) est surtout une appellation polie. Cf. M. Thaib gelar Sutan Pamoentjak, *Kamus bahasa Minangkabau-bahasa Melaju Riau*, Batavia, 1935, p. 166. De même, pour *batin* et le batak *namora*, il nous paraît certain que le sens de « riche » est un sens secondaire. Voir par ailleurs ce que nous disons plus haut dans le présent *Bulletin* (*Ét. Soumatranaises*, I, p. 280, suite de la n. 6 de la p. 279).

(3) Nous ne croyons pas personnellement à l'existence de « formes personnelles » dans le sens que ce terme peut avoir dans beaucoup de langues européennes.

Le rotinais est la langue d'une petite île au Sud-Ouest de Timor appelée Roti. Cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, 1938, carte 27, G-H. 7.

A notre avis à juste titre, bien que nous ne sachions si l'étymologie qu'il en donne (à partir de la racine sanskrite *prati* + *sthā*) est la bonne.

3. *Dharma-Çunya, landjutan* « *Dharma-Śunya*, suite », par I Gusti Bagus Sugriwa (p. 22-35).

Suite du texte en vieux javanais, avec traductions balinaise et indonésienne ainsi qu'un commentaire, dont le début a paru dans le nº 4 de l'année I de la même revue. (Voir plus haut.)

De même que pour la première partie, nous ne pouvons que recommander la lecture de ce travail, si intéressant à divers points de vue.

4. *Pertimbangan buku Bharata Yuddha* « Compte rendu du *Bhāratayuddha* », édité par S. Sastrosoewignjo [en caractères latins], par S. Wojowasito[1] (p. 36-39).

Il s'agit du *kakawin* bien connu vieux-javanais, édité il y a une cinquantaine d'années par Gunning en aksara javanais[2] dont une traduction néerlandaise par Poerbatjaraka et Hooykaas a paru avant la guerre dans la revue *Djåwå*[3].

Ce compte rendu donne surtout une liste des différences que M. Wojowasito a constatées pour les pages 1 et 30, dans le volume édité avec une transcription (manuscrite) faite par le professeur Poerbatjaraka. Il s'agit, en majorité, d'erreurs dans la longueur des voyelles, dans les lettres pointées, les aspirées et aussi dans la coupure des mots.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 14, « Termes techniques, [fascicule] nº 14 », publié par la *Komisi Istilah* (38 p.).

Année II, nº 4, avril 1954 (42 p.)

1. *Pengambilan risalah stenografisch mengenai symposium jang diselenggarakan oleh Senat Mahasiswa Fakultas Sastra dalam rangkaian Dies Natalisnja jang ke-III tanggal 5 Desember 1954, bertempat di Salemba 4, Djakarta* « Minutes sténographiques du Symposium organisé par le Sénat des étudiants de la Faculté des Lettres dans le cadre de son *Dies Natalis*, le 5 décembre 1953, à Djakarta, Salemba 4 » (p. 3-42).

Le programme comprenait, après un discours (p. 4-6) et la déclamation de quatre poésies (p. 6, le texte n'en est pas reproduit), un débat sur le sujet suivant : *Aspect et fonction de la religion dans l'évolution de la littérature indonésienne moderne* (*la lassitude en tant que source d'énergie et d'activité*), l'orateur étant M. Bahrum Rangkuti, écrivain et traducteur musulman bien connu (p. 6-26). Le contradicteur était M. Wiratmo Soekito[4], un écrivain catholique (p. 26-37). Une réplique fut ensuite donnée par M. B. Rangkuti (p. 37-41) à laquelle M. Soekito put encore répondre (p. 41-42).

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 15, « Termes techniques, [fascicule] nº 15 », publié par la *Komisi Istilah* (22 p.).

---

(1) Prononciation : [Sastrå suwignå] et [Wåyå wasitå].

(2) Cf. Gunning, *Bhāratayuddha*, 's Gravenhage, 1903, IV + 112 + 23 pages (en caractères javanais).

(3) Cf. *Djåwå*, XIV, 1934, p. 1-87.

(4) Prononciation : [Wiratmå sukitå].

Année II, n° 5, juin 1954 (60 p.)

1. « Minutes sténographiques du Symposium organisé par le Sénat des étudiants de la Faculté des Lettres dans le cadre du 3e *Dies Natalis*, le 5 décembre 1953, à Djakarta, Salemba 4 » (suite et fin) [p. 3-37 avec quelques lignes à la p. 54].

Il s'agit de la 2e partie du programme dont la 1re partie a été publiée dans le numéro précédent.

Le sujet de cette deuxième partie du Symposium était : *Le background social dans la littérature indonésienne.* L'orateur était M. Boejoeng Saleh [1] dont le texte est reproduit également *in extenso* (p. 3-13). Le contradicteur était M. Anas Ma'ruf (p. 14-23). La réplique fut donnée par M. Boejoeng Saleh (p. 23-34) auquel répondit encore M. Anas Ma'ruf (p. 34-37).

Même fortement abrégé, un extrait de ce compte rendu sténographique (en y comprenant la première partie parue dans le numéro précédent, il atteint presque 80 pages) dépasserait le cadre de cette bibliographie, d'autant plus que le sujet en est avant tout littéraire et philosophico-religieux.

Nous n'en recommandons pas moins la lecture à ceux qui s'intéressent aux idées préoccupant les milieux intellectuels indonésiens actuels.

2. *Masalah edjaan Bahasa Indonesia* « La question de l'orthographe de l'indonésien », par Poernomo Abd. C. [2] (p. 38-48).

L'auteur résume d'abord les points les plus saillants des diverses propositions publiées dans le n° 1 (vol. II) de la revue.

Les ayant énumérés nous-même en commentant les articles du numéro en question, nous n'y reviendrons pas ici. Nous nous contenterons donc d'indiquer ci-dessous les propositions de l'auteur.

(1) La distinction entre « e » et « é » est acceptée.

(2) L'auteur trouve inutile de modifier les graphies des diphtongues *ai* et *au* d'utiliser *ay* ou *ei* pour la première et *aw* pour la seconde, car il considère que la place dans le radical indique suffisamment leur prononciation.

(3 et 4) En ce qui concerne les graphies où l'on hésite (*djuang/djoang*, etc., *pihak/pehak*, etc.), l'auteur considère qu'il faut faire un choix et s'y tenir.

(5) Pour le *h*, il voudrait qu'on le conserve à l'initiale ainsi qu'à la finale. L'*h* intervocalique pourrait disparaître, sauf quelques exceptions (*tahu* comme préparation alimentaire) et dans les cas où les deux voyelles sont les mêmes : *tahan, pohon,* etc. [3].

(6) Le *pəpət* interconsonantique pourrait aussi disparaître (*putra* et non *putera*, etc.).

(7) En ce qui concerne l'emploi ou la suppression des lettres *f, v, x, z, c*, l'auteur n'est pas très précis, mais penche pour leur suppression (donc pour une orthographe indonésianisée).

(8) Pour l'occlusion laryngale (*hamza*) actuellement représentée par *k* à la finale, l'auteur préfère garder cette lettre plutôt que d'utiliser l'apostrophe.

---

(1) Prononciation : [Buyuŋ Saleh].
(2) Prononciation : [Purnâmâ].
(3) Cf. ce que nous avons dit plus haut p. 438, note 2.

(9) Il est contre l'emploi de *p* et de *k* à la fin des mots [ce qui serait conforme à la prononciation usuelle] à la place de *b* et *g* de l'orthographe actuelle. Il refuse donc *kitap, beduk,* etc.[1].

(10) L'auteur veut conserver la graphie *ch* dans les mots où le son [چ] est encore prononcé de cette façon. Parmi les mots où le چ est passé à *k* en indonésien, il cite *kenduri,* ce qui est un exemple malheureux, car « chanduri » n'est certainement pas la forme originale de *kənduri* qui est le persan کندوری

(11) Il est d'accord pour supprimer une des lettres doubles (*tammat, madjallah,* etc., donc *tamat, madjalah,* etc.).

(12) Les digrammes *dj, tj, nj, ng.* Il est d'avis d'utiliser pour les trois premiers *j, c, ny* et de garder le *ng* tel quel, car « il en est de même dans d'autres langues ».

(13) Il est d'accord pour séparer dans l'écriture *ke* et *di* en tant que particules locatives.

(14) Pour les particules enclitiques *lah, kah, tah, pun,* il considère qu'on ne doit pas les écrire séparément.

(15) L'emploi du chiffre 2 dans les réduplications lui semble plus pratique (*anak*², etc.).

(16) Les mots composés devraient selon lui s'écrire en un seul mot (*katabenda,* etc.).

(17) En ce qui concerne les termes étrangers incorporés au vocabulaire indonésien, il est d'une façon générale partisan d'une indonésianisation de l'orthographe. Il donne différents exemples de mots courants, surtout néerlandais d'origine, avec la forme qu'il propose.

*3. *Tjowak,* par Ida Bagus Tugar (p. 49-54).

Il s'agit d'un *kiduŋ* (texte en métrique indonésienne) balinais qui daterait de la fin du xve siècle Śaka.

Le texte balinais est donné avec la traduction indonésienne en regard et quelques considérations morales pour terminer.

Ce texte dont le titre, *Cowak,* signifie « vide », ce qui correspond ici à *Śunya,* est intéressant, car le nombre de *kiduŋ* balinais accessibles au public est encore extrêmement restreint.

*4. *Nusantara,* par S. M. Latif (p. 55) avec des *Remarques* du professeur Prijana (p. 56-58).

L'auteur de cette courte note s'élève contre l'emploi par le professeur Prijana du terme *Nusantara* qu'il semble considérer comme une expression qui serait apparue pendant la période de domination néerlandaise pour traduire les expressions créées par l'administration coloniale, de « Possessions extérieures » devenues ensuite « Territoires extérieurs » et il demande pourquoi on n'emploierait pas à sa place le terme *Digantara* qu'il a trouvé dans le *Nāgarakərtāgama.*

Dans ses remarques, le professeur Prijana n'a pas de peine à rappeler qu'il a employé *Nusantara* comme synonyme de *Indonesia* (spécialement en ce qui

---

[1] Cf. ce que nous avons dit plus haut p. 438, note 1.

concerne les langues, donc en dehors de toute connotation politique) et que ce sens avait déjà été utilisé par plusieurs Indonésiens avant la guerre, parce que le terme *Indonesia* étant purement étranger, *Nusantara* avait au moins l'avantage d'être 50 p. 100 indonésien [*nusa* signifie « île »] et d'avoir été formé par des Indonésiens. Il fait remarquer que dans son sens actuel, *Nusantara* signifie « les îles intermédiaires » ou « les îles du milieu » sur la route entre l'Inde et la Chine, et qu'il est ainsi devenu synonyme de *Indonesia*, mais qu'il le prend lui-même dans un sens plus étendu, celui d'*Austronésien* (1).

5. *Mendjelang Kongres Kebudajaan Nasional jang akan diadakan dalam bulan September 1954 di Surakarta* « En attendant le Congrès de la Culture nationale qui aura lieu en septembre 1954 à Surakarta », par Prodjosutarjo (2) (p. 59-60).

Annonce de l'organisation d'un Congrès qui devra chercher à résoudre le problème de l'introduction de l'enseignement de la Culture nationale : *a.* dans les établissements scolaires de tous les degrés; *b.* dans les milieux ouvriers et paysans; et *c.* dans les sociétés urbaines.

Il y aura, précise-t-on, des représentations de danses et de théâtre balinais, soundanais, javanais, etc., et l'on espère que les décisions du Congrès seront plus pratiques que celles des Congrès précédents (Magelang 1948; Bandung 1951).

**Supplément : Istilah-istilah,* nº 16, « Termes techniques, [fascicule] nº 16 », publié par la *Komisi Istilah* (16 p.).

Année II, nº 6, avril 1954 (45 p.)

*1. *Wisnuwardhana, Radja Singosari dan kaum keluarga Madjapahit* « Wiṣṇuwardhana, roi de Siŋasari et la maison de Majapahit » (1re partie), par feu Ir. J. C. Moens (p. 3-30), avec un tableau à la fin du numéro.

Dans ce travail, l'auteur étudie diverses hypothèses émises par le professeur C. C. Berg dans son *Évolution de l'historiographie javanaise* et autres articles sur les souverains de Siŋasari et de Majapahit. Il a des remarques fort justes au sujet des libertés que Berg prend avec les textes, mais certaines de ses hypothèses sont elles-mêmes fort osées et ne se justifient aucunement par les documents disponibles.

L'argumentation de l'auteur ne se prête guère à un résumé et nous ne donnerons ici que le titre des deux paragraphes formant cette première partie.

I. Wiṣṇuwardhana est le fondateur de la dynastie de Siŋasari (p. 7-24).

II. L'aïeul de Wiṣṇuwardhana qui est devenu roi (p. 24-30).

Voir les conclusions de l'auteur que nous traduisons à la fin de l'article (p. 454-457).

---

(1) Il y aurait certainement avantage, maintenant que le terme « indonésien » s'applique à la langue moderne d'unification et a en outre un sens politique précis, à utiliser une autre désignation pour ce que l'on appelait jusqu'ici le plus souvent « langues indonésiennes », c'est-à-dire en y comprenant les langues étroitement apparentées qui ne font pas partie de l'Indonésie au sens politique du terme. En français, si l'on accepte cette suggestion du professeur Prijana, on pourrait parler de « langues nousantariennes ».

(2) Prononciation : [Prâjâ sutaryâ].

2. *Sekitar Nasionalisasi Perguruan Tinggi* « Autour de la nationalisation de l'Enseignement supérieur », par S. M. Latif (p. 31-32), avec des *Remarques* du professeur Prijana (p. 33-35).

Réflexions critiques à propos de l'article du professeur Prijana paru sous ce titre dans le nº 6 (vol. I) de la revue, sur les difficultés de l'entreprise de traductions pour usage scolaire envisagée par le professeur Prijana et réponse de ce dernier.

3. *Penambahan kata² Bahasa Indonesia* « Enrichissement du vocabulaire indonésien », par Affandi D. A. (p. 36-39).

Réflexions critiques à propos des articles parus sur ce sujet dans les nos 4 et 6 de la revue (vol. I) et donc à MM. H. D. Mangemba et Noegrobo Notosoesanto. Il s'agit surtout d'une critique des vues de ce dernier.

*4. *Tjeramah agama Hindu-Bali* « Causerie [sur] la religion indo-balinaise », par I Gusti Bagus Sugriwa (p. 40-45).

Causerie faite devant un groupe d'étudiants à Den Pasar le 19 octobre 1953. C'est un clair exposé des caractéristiques de la religion balinaise actuelle. Nous en indiquons ici les principaux points.

(1) *Nom.* — Autrefois, personne ne s'était inquiété de donner un nom à la religion balinaise et l'on disait à Bali tout simplement « Agama Bali ». A Lombok, on employait l'expression « Agama Tirta ».

Au cours d'un Congrès en 1938, l'auteur proposa les expressions « Siwa-Buda » ou « Hindu Bali ». Après la guerre, la dénomination « Agama Tirta » fut utilisée lorsque Bali faisait partie de l' « Indonésie orientale ». Mais depuis l'époque de la République indonésienne, il fut décidé, nous dit l'auteur, de choisir la dénomination « Agama Hindu-Bali » qui fait mieux ressortir sa double origine.

(2) *Monothéisme.* — L'auteur insiste sur le fait qu'en dépit de ce que pensent beaucoup de non-Balinais, et malgré ce que peuvent suggérer à première vue les statues, autels ou les expressions utilisées, la religion balinaise croit à un seul Dieu Suprême que l'on appelle justement *Hyaŋ Tuŋgal* « l'Unique ».

Les autres dénominations se rapportent à des manifestations de la Divinité, telles sont *Paramâ Siwâ, Parameswarâ, Paramâ Budâ, Jagatkiranâ,* etc.[1].

L'Unité est encore affirmée dans la formule sanskrite *Ekam ewādwitiyam Brahma* « Un et non double est Brahma ».

(3) *Culte.* — Pour honorer la divinité, il y a trois voies (en balinais *trimargâ*) :

a. *Karmâ-margâ :* offrandes de produits naturels, entre autres fleurs, feu et eau. Ces offrandes se font à intervalles réguliers et les jours de fête.

---

(1) L'auteur emploie souvent des graphies sanskrites qui sont en effet conservées dans l'orthographe en aksara balinais. Le lecteur pouvant facilement rétablir ces formes sanskrites, il nous paraît préférable de noter ici la prononciation usuelle du balinais, moins connue.

Nous rappelons que dans les mots balinais, notre transcription « â » n'a pas la même valeur que pour le javanais, où elle vaut [ɔ] mais qu'elle doit se prononcer en *pəpət* [ə] avec, dans une prononciation emphatique, une tendance à passer à [ɔ], en particulier dans le Wayaŋ. Cf. plus haut la note 3 de la page 425.

Nous écrivons par ailleurs simplement *d* et *t*, au lieu de *ḍ* et de *ṭ*, les dentales n'existant plus en balinais.

b. *Jńanâ-margâ :* exercices spirituels au moyen du yoga qui se font trois fois par jour.

c. *Bakti-margâ :* c'est l'abandon de son âme au Seigneur en se libérant de tout désir mondain. Peu sont en mesure d'atteindre ce stade.

(4) *Yadńâ* (vénération, offrande)[1]. — Il y en a cinq (en balinais *pańcâ yadńâ*) :

a. *Dewâ-yadńâ :* servir pour faire honneur aux âmes des ancêtres qui se sont réunies à la Divinité. Ces cérémonies ont lieu une ou plusieurs fois par an dans certains temples ou lieux sacrés.

b. *Pitrâ-yadńâ :* cérémonies pour honorer les restes des parents morts, à partir du jour du décès jusqu'à la crémation.

c. *Manusyâ-yadńâ :* hommages rendus à ses semblables, les hôtes et les cérémonies pour les enfants et petits-enfants depuis leur naissance jusqu'à leur mariage.

d. *Butâ-yadńâ :* vénération des animaux, des arbres et de la terre.

e. *Rəsi-yadńâ :* cérémonies pour honorer les Sages.

(5) *Questions sociales.* — La vie en société s'appelle à Bali *Grəhastâ* et connaît les *Brahmacari.* Il y a trois sortes de Brahmacari : *Suklâ Brahmâcari* qui ne se marient pas, *Sawalâ Brahmâcari* qui se marient une seule fois et *Trəsnâ Brahmâcari* qui peuvent se marier jusqu'à quatre fois.

La société est fondée sur la famille qui a souvent un sanctuaire pour des cérémonies en commun. Chaque village a de son côté trois temples (*Kahyaŋan tigâ*) : le *purâ Desâ, purâ Daləm* et *purâ Səgarâ* ou *Pusəh.* C'est dans ces trois sortes de sanctuaires que s'adresse symboliquement l'adoration à l'aspect triple du Seigneur Suprême (*Trimurti*), c'est-à-dire, respectivement à *Brahmâ, Saraswati, utpatti* dans le *purâ Desâ,* à *Wisnu, Sri-Laksmi, sthiti* dans le *purâ Səgarâ* (de la mer) ou *purâ Pusəh* (du lac) et à *Siwâ, Durgâ, pralinâ* dans le *purâ Daləm.*

Chaque territoire autonome a en outre un sanctuaire spécial, alors que le grand sanctuaire de Bəsakih est le seul qui soit reconnu par toutes les régions de l'île de Bali.

(6) *Morale.* — Les règles de conduite découlent de la religion. Elles s'appellent entre autres *Yamâ, Niyamâ* ou *Dasâsilâ.* Les listes sont données avec l'explication des termes sanskrits.

(7) *Arts.* — L'art si répandu à Bali est en fait né des besoins des cérémonies religieuses : chants, musique instrumentale, danses, pour accompagner les *mantrâ* ainsi que la clochette et les *mudrâ* du prêtre officiant. Il faut de plus des architectes et des sculpteurs pour construire et orner les temples de chaque village. Les peintures sont également utilisées pour orner les temples. Il y a enfin la littérature et la langue qui ont aussi leur rôle dans la religion. Ceci explique que les arts soient cultivés dans tous les coins de l'île.

(8) *Écoles et cours religieux.* — Il n'y avait pas autrefois d'écoles religieuses,

---

[1] *Yadńâ* est la prononciation usuelle du sanskrit *yajńa.* On trouvera cette forme (en graphie usuelle « jadnja ») utilisée dans la traduction en malais de l'inscription moderne de Taman Ujuŋ que nous avons publiée dans *EEI,* V. Le texte balinais a par contre conservé la graphie sanskrite *yajńa.* Cf. *EEI,* V, 224, n° F. 398 pour le texte balinais et p. 225, n. 1 pour la traduction en malais, lequel est d'ailleurs nettement balinisé.

pas plus que d'écoles d'art. L'enseignement se faisait directement par les parents ou des *walyan*, ou indirectement par les préceptes contenus dans les textes et le *Wayaŋ*.

Depuis 1953, il y a, grâce à l'initiative d'une fondation privée appelée *Dwijendrå*, une école secondaire à Den Pasar où l'on enseigne la religion en dehors du programme scolaire normal.

Nous avons évidemment très abrégé. L'article entier est à lire, car il est excellent.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 17, « Termes techniques, [fascicule] nº 17 », publié par la *Komisi Istiḷah*.

Année III, nº 1, octobre 1954 (47 p.)

*1. *Wisnuwardhana, Radja Singasari dan kaum keluarga Madjapahit* « Wiṣṇuwardhana, roi de Siŋasari et la maison de Majapahit », par Ir. J. C. Moens, suite et fin (p. 3-37).

La deuxième partie de cet article contient les trois derniers paragraphes traitant les questions suivantes :

III. *Prapañca prend connaissance du Proto-Pararaton* (p. 3-12).
IV. *Kèn Dəḍəs, figure de la mère, selon le mythe et l'histoire* (p. 12-18).
V. *Les Dyarchies de Siŋasari et la fonction dynastique de Wiṣṇuwardhana* (p. 18-33).

Dans le § III, Moens essaye de prouver que contrairement à ce que Berg croit, il n'y a pas de relation directe entre le *Nāgarakərtāgama* et le *Pararaton* en tant que sources historiques. Il montre ce faisant l'invraisemblance de certains arguments de Berg et la confiance que méritent les données de Prapañca. Nous ne pouvons que le suivre sur ce point.

Dans le § IV, l'auteur expose sa conception du rôle de Wiṣṇuwardhana dans la dynastie et celle de la figure de Ken Dəḍəs qui diffère de l'interprétation de Berg.

Dans le § V, il expose sa reconstruction des relations familiales, en particulier de Kərtarājasa et de Gayatrī (rôle des femmes, filiation réelle et filiation dynastique), reconstruction qui nous paraît extrêmement hypothétique, le seul avantage sur les théories du professeur Berg étant qu'il ne touche pas à ce que les textes disent et se contente de remplir les vides ou d'expliquer à sa façon ce qui n'y est pas précisé.

Nous ne pouvons songer à discuter ces théories ici, d'autant plus que le style de l'auteur ne brille pas par la clarté [1]. Toutefois, afin d'en donner une idée au lecteur ne pouvant consulter l'article, nous traduirons ci-dessous *in extenso* (sauf les notes) les conclusions auxquelles Moens croit pouvoir arriver (p. 34-37) [2] :

---

(1) Il faut dire qu'il s'agit en fait d'une traduction du véritable original, lequel était rédigé en néerlandais.

(2) Rappelant ce que nous disons à la note précédente, nous précisons que, ne disposant pas de l'original, nous ne pouvons que retraduire la traduction indonésienne. Nous n'avons pu éviter certaines obscurités, bien qu'un certain nombre d'entre elles ait pu être résolues grâce à l'arbre généalogique que Moens a joint à la première partie de son article et qui est construit selon ses théories. On notera que nous nous abstenons ici de toute remarque critique sur les détails de cette reconstruction de Moens, ne faisant que traduire le plus fidèlement possible le texte de ses conclusions.

« Comme conclusion de l'hypothèse de travail ci-dessus concernant Wiṣṇuwardhana nous croyons, dit-il, qu'il faut admettre que :

« *a*. Il n'est pas le fils dynastique de Nusapati, mais le [petit-]fils selon le sang de Rājasa, lequel peut être appelé « son grand-père » (charte de 1248 EC.) [1];

« *b*. Il n'est pas le fondateur de la dynastie (*cakal-bakal*), mais l'incarnation du *dieu qui protège la dynastie* (iṣṭadewata), ainsi que de la maison royale de Majapahit, si celle-ci est considérée comme la continuation de la dynastie de Siŋasari par sa petite-fille Gayatrī;

« *c*. Selon les chartes de 1296, 1329, 1330 et 1358 EC., la question des *buyut* « arrière-petits-enfants » directs ne va pas plus loin que la deuxième génération de la dynastie de Majapahit (Jayanagara, Tribhuwanā et ses plus jeunes sœurs) : cette question des « buyut » vaut aussi pour le roi de Malayu appelé Ādityawarma, qui est peut-être un petit-fils de Kərtanagara et qui se considère comme entré dans la descendance de Gayatrī (inscription sur la statue du Mañjuśrī de 1343 EC.);

« *d*. Pour les descendants plus jeunes de Majapahit dont on ne peut plus dire qu'il en est le *buyut* « l'arrière-grand-père » [2], il est incarné en Cakreśwara dont la lignée peut être considérée comme jouissant encore de la protection de son « buyut » Wiṣṇuwardhana de Siŋasari en raison du transfert occulte de sa « səkti » (charte de 1358 EC.).

« A l'aide de ces quatre conclusions, continue Moens, on peut expliquer entre autres les faits suivants :

« 1° Que l'on a fait remonter de façon assez forcée la généalogie de Jayanagara, qui est un fils selon le sang de Kərtarājasa et de la princesse de Malayu Dara Pəṭak (*Pararaton*) jusqu'à Wiṣṇuwardhana en passant par sa mère adoptive, c'est-à-dire la Parameśwarī, et le père de cette dernière, Kərtanagara, qui n'a été le fils de Wiṣṇuwardhana que dynastiquement (charte de 1296 EC.).

« 2° Que Tribhuwanā fait à juste titre remonter sa généalogie jusqu'à Wiṣṇuwardhana en passant par sa propre mère Gayatrī, petite-fille selon le sang de Wiṣṇuwardhana et qu'elle prend en outre comme titre royal le nom de Jayawiṣṇuwardhanī (chartes de 1329, 1330 et 1358 EC.).

« 3° Que Tribhuwanā, sous le nouveau roi, Hayam Wuruk, même après qu'elle a eu cessé d'être Régente et par le fait qu'elle était l'arrière-petite-fille de Wiṣṇuwardhana, n'a cessé d'occuper la deuxième place dans la hiérarchie administrative du royaume à laquelle elle avait accédé au moment où elle avait été adoptée et qui avait rendu possible qu'elle devînt Régente; pour une raison analogue, sa plus jeune sœur, Bhre Daha, après la mort de Jayanagara, occupe la troisième place.

« 4° Que la *première* lignée de la maison de Wiṣṇuwardhana, dont il est question dans la charte de 1358 EC., comprend : sa fille *Bajradewī* (épouse

---

[1] Cette dernière phrase semble en contradiction avec l'arbre généalogique cité à la note précédente et où Nusapati, le père de Wiṣṇuwardhana, n'est pas le fils de Rājasa « selon le sang », mais son « fils dynastique ».

[2] On n'oubliera pas que le mot javanais *buyut* signifie à la fois « arrière-grand-père » et « arrière-petit-fils ».

principale de Kərtanagara); *Gayatrī*, sa petite-fille, et les filles de cette dernière, *Tribhuwanā* et *Bhre Daha*, ainsi que ses petites-filles. La *deuxième* lignée de Wiṣṇuwardhana-Cakreśwara comprend : le fils dynastique de ce dernier, Hayam Wuruk, et la fille de celui-ci, *Kusumawardhanī;* la jeune sœur adoptive de Hayam Wuruk, soit Īśwarī, avec le fils de cette dernière, *Wikramawardhana;* le fils de *Wikramawardhana* par Kusumawardhani, mort tout jeune; en outre, *les deux sœurs* de Wikramawardhana, c'est-à-dire les filles d'Īśwarī et les deux filles de Wikramawardhana, *Suhitā* et *Bhre Tumapəl,* en outre les enfants de ses sœurs (lire les noms dans les cases de l'arbre généalogique) [1]; cette « parenté selon le sang » s'est continuée pendant deux siècles, soit du milieu du XIIIe au milieu du XVe [EC.].

« 5° Que Kərtarājasa doit appeler Gayatrī, la princesse héritière, *rājasawańśamaṇi* dans la charte du 1305 EC., parce que :

« *a.* Par *sa mère* Bajradewī, elle est la petite-fille par le sang de Wiṣṇuwardhana, qui est un petit-fils de Rājasa;

« *b.* Que par *son père* [à Gayatrī], qui est Kərtanagara, Rājasa est son arrière-grand-père par le sang [2] en passant par Narasiŋhamūrti et Narasiŋha (voir la liste);

« 6° Que Gayatrī devait succéder à Jayanagara car, selon la généalogie exposée sous 5°, elle avait une grande puissance à Majapahit; tellement grande que son petit-fils Hayam Wuruk qui lui succédera sur le trône doit attendre qu'elle meure en 1350 EC., et que sa fille Tribhuwanā qui gouverne, ne peut le faire que comme Régente (charte de 1329 EC.).

« 7° Que si Kərtarājasa dans la charte de 1294 EC. ne mentionne que son grand-père Narasiŋhamūrti et son arrière-grand-père Narasiŋha [3], ce n'est pas seulement parce que ces deux régnèrent conjointement (ratu aŋabhaya), mais aussi parce que le premier est le père de Kərtanagara et le second le père de Wiṣṇuwardhana, de sorte que ces deux sont des rois tout à fait dans la famille de Siŋasari.

« 8° Que si Kərtarājasa et son fils Jayanagara sont considérés comme *usurpateurs,* c'est parce que le premier *ne peut pas* prouver qu'il est de la descendance de Wiṣṇuwardhana par un arbre généalogique et que la généalogie du second a deux fois été « forcée » (cf. plus haut, 1°).

« 9° Qu'avant 1332 EC., date à laquelle la statue de Cāmuṇḍā-Tribhuwanā a été terminée, la statue funéraire de Waṭukabhairawa Wiṣṇuwardhana est aussi la statue de sacre de Cakreśwara sous la forme de son Iṣṭadewatā et il y est représenté sous la forme de Bhairawa avec des groupes de statues où Tribhuwanā joue le premier rôle [4].

---

(1) L'auteur se réfère ici aux noms qu'il a encadrés dans l'arbre généalogique joint à la première partie de l'article.

(2) En fait, selon l'arbre généalogique dressé par Moens, Rājasa est le trisaïeul de Gayatrī, puisqu'il est l'arrière-grand-père de Kərtanagara.

(3) Nous ne savons pourquoi Moens, comme autre nom de Narasiŋha, utilise encore ici la forme « Wong Ateleng » alors que le prof. Prijana a déjà signalé il y a une vingtaine d'années, dans une des positions de sa thèse, qu'il fallait lire *Woŋa Tələŋ* « fleur de *tələŋ* » ce dernier terme désignant une plante bien connue à fleurs bleu indigo, la *Clitoria ternatea* Linn. Cf. Prijono, *Sri Tañjung,* 's Gravenhage, 1938, « stelling » X.

(4) On remarquera que si l'on accepte notre restitution de la date de cette statue (cf. *EEI,* IV, 151-153) toute l'argumentation de Moens sur ce point tombe d'elle-même. Nous nous rappelons que Moens nous a déclaré, après la parution de notre *EEI,* III, ne pas croire à notre datation (sans d'ailleurs nous donner de raisons). Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à ce que nous avons dit dans *EEI,* IV. Sur le nom véritable de cette déité, voir dans le présent *Bulletin, Ét. Jav.* II, p. 411.

« 10° Que Wikramawardhana, successeur de Hayam Wuruk, ordonne de faire ensevelir ses restes après qu'il sera décédé en 1429 EC. dans le caṇḍi où était inhumée son *arrière-grand-mère* Gayatrī, elle-même petite-fille de Wiṣṇuwardhana, et non dans le caṇḍi où était enseveli son *arrière-grand-père* Kərtarājasa.

« Les points que nous venons d'énumérer ci-dessus — déclare Moens pour terminer — montrent non seulement que Berg a probablement eu tort dans ses hypothèses concernant le rôle spécial que joue Wiṣṇuwardhana dans les dynasties de Siŋasari et de Majapahit, mais ils font en outre clairement ressortir l'importance du rôle des femmes dans la famille royale au cours de l'histoire de ces dynasties et montrent en même temps quelles sont les causes de cette importance. »

C'est sur ces mots que se termine cet article dont nous aurons probablement à reparler à une autre occasion, mais dont nous ne pouvons accepter les conclusions.

2. *Lettre* (adressée au Ministère de l'Éducation) d'un lecteur qui signe Ismail (p. 38-39) dans laquelle l'auteur s'élève contre les propositions de modification de l'orthographe Soewandi qu'il juge satisfaisante. Il va sans dire que ses arguments sont faibles.

3. *Tidak berlawanan* « Pas de contradiction », par R. Satjadibrata (p. 39). Rectification d'une remarque écrite dans le n° 5 (vol. II), p. 40, lettre *f*, par M. Poernomo Abd. C.

4. Notice. *Mengapa Angkatan Sasterawan '50 menyokong KGMS* [*Kesatuan Guru² Melayu Singapura*] *menchadangkan Rumi untuk tulisan resmi Melayu* « Pourquoi la génération des écrivains de [19]50 soutient le KGMS [Union des instituteurs malais de Singapour] qui propose l'écriture latine comme écriture officielle du malais » (p. 40-46) [1].

Cette communication de Malaisie est écrite dans une variété de l'orthographe latine de la Péninsule (donc *ch*, *j*, *y* et *ny* correspondent respectivement à *tj*, *dj*, *j* et *nj* de l'orthographe usuelle en Indonésie).

Brève histoire de l'écriture latine (*tulisan Rumi*) et examen de ses avantages sur l'écriture arabe (*tulisan Jawi*) et de l'intérêt qu'il y aurait à l'adopter afin d'arriver à une orthographe commune avec l'Indonésie.

Une feuille d'*errata* se rapportant au n° 6 du volume II.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 18, « Termes techniques, [fascicule] n° 18 », publié par la *Komisi Istilah* (45 p.).

Année III, n° 2, décembre 1954 (44 p.)

*1. [*Notes diverses*], par le prof. Dr Poerbatjaraka.

1. *Najub, najuban* (p. 3-4).
2. *Tor-tor* (p. 4-6).
3. *Galuh* (p. 6-11).
4. *Bagelèn* (p. 11-14).

---

[1] Il est évidemment question ici de la langue de la Péninsule malaise.

5. *Kalimantan dan namanja* (p. 14-19).
6. *Batu-tulis Plumpungan* (p. 19-23).
7. *Dimana tempatnja rumah Mpu Bharada* (p. 23-33).
8. *Belas* (p. 34-40).

(1) La première note décrit une coutume javanaise qui est en voie de disparition, le *nayub*. Au cours des noces, après la cérémonie officielle, alors que sa jeune femme joue aux cartes avec les invitées, le jeune marié danse sur une certaine mélodie avec une danseuse de profession, spécialement engagée pour l'occasion et qui a dansé seule tout d'abord [1]. Lorsque le jeune marié a commencé à danser, les deux invités qui occupent la plus haute position sociale se mettent aussi à danser en portant l'un une bouteille de boisson alcoolisée et l'autre un verre. Après avoir dansé un moment, les deux danseurs saluent le jeune marié, lui offrent à boire et se retirent. Deux autres invités les remplacent alors et ainsi de suite.

Cette danse s'appelle *nayub* ou *nayuban*. On fait couramment dériver ces termes d'un radical *tayub*. Le professeur Poerbatjaraka considère qu'il doit s'agir en réalité d'une nasalisation du vieux javanais *sayub* qui signifie « boisson alcoolisée ». Du sens de « boire du *sayub* », la forme nasalisée *nayub* aura fini par s'appliquer à la danse au cours de laquelle la boisson est consommée.

Étant donné qu'un radical *tayub* ne semble pas attesté en vieux javanais, cette étymologie est certainement la bonne [2].

(2) *Tor-tor.* En aŋkola-mandaïliŋ (un dialecte batak), ce mot signifie « danser ». L'auteur fait remarquer que ce radical est employé à plusieurs reprises dans le *Rāmāyaṇa* vieux-javanais où son sens est « verser ». Par exemple : *Saŋ rarānori pāna*, « la jeune fille verse [sert] des boissons alcoolisées »; *inum ta tornya, mawərə*, « il boit ce qui lui a été versé, s'enivre... », etc.

Le sens de « danser » doit donc dériver de celui de « boire des boissons fortes ». L'auteur rappelle qu'au cours du *nayub* discuté plus haut, lorsqu'un danseur boit sans arrêt, on dit en javanais moderne qu'il boit *tortoran*.

La note se termine par une comparaison avec le mot *tabar* de la langue de Səlaru (la plus méridionale des îles Tanimbar) [3] qui signifie « danser » et qui pourrait être, dit-il, à l'origine du vieux javanais *tor* (environ *tabar* > *tawar* > *tuwar* > *təwar* > *twar* > *tor*).

Alors qu'on peut se rallier sans réserve à la première partie de cette note, cette dernière partie nous paraît nettement plus faible, car il est toujours dangereux de comparer des mots isolés dans deux langues qui n'ont pas d'autre lien que celui d'appartenir à la même (grande) famille.

(3) *Galuh.* L'auteur relève tout d'abord les sens indiqués par les dictionnaires et qui peuvent se ramener à deux : d'une part « princesse », de l'autre « pierre précieuse », « gemme ».

---

(1) Il va de soi qu'il s'agit de la danse javanaise, dont tout jeune homme d'une certaine position sociale connaissait au moins les éléments. C'est d'ailleurs encore le cas maintenant dans les régions javanophones.

(2) Le mot *tayub* dans le *Dictionnaire* de Juynboll (*OJNW*) ne doit en effet pas faire illusion, puisque son auteur n'en donne qu'une forme nasalisée, *anayub*, et qu'en vieux javanais, *n* peut aussi bien être la nasalisation de *s* que de *t*, ce qui n'est pas le cas en JM où *s* > toujours *ñ*.

(3) Pour la situation exacte de ce groupe d'îles, cf. *Atlas van Tropisch Nederland*, 1938, carte 28, G-H 8.

Par ailleurs, le mot a désigné aussi un royaume à Java. Il fait remarquer de plus que *Galuh* entre dans des désignations féminines des histoires du cycle de Pañji et qu'à Bañjarmasin (Kalimantan), *galuh* s'emploie encore comme terme d'appel pour une jeune fille.

Il donne ensuite une petite liste des textes où *Galuh* désigne un ancien royaume à Java. On a successivement nous dit-il [1] :

Tous les « Babad » qui traitent de la période ancienne, en particulier le *Babad Tanah Djawi*, le *Sərat Aji Sâkâ* [2].

Le *Carita Parahiyaŋan* où *Galuh* est le nom du royaume de Sañjaya [de fond certainement très ancien].

On trouve encore *Ujuŋ Galuh* dans le *Pararaton* comme lieu de bannissement de *Jayakatwaŋ* après sa défaite par Raden Wijaya [aidé comme on sait des troupes sino-mongoles] [3].

Dans une inscription de Java Central en vieux malais, récemment rééditée par De Casparis, on trouve un toponyme *Pragāluh* [IXe siècle EC.] [4].

Enfin *Galuh* existe encore comme toponyme moderne, cette fois en pays soundanais, région de Ci Amis [5].

Le professeur Poerbatjaraka se lance ensuite dans une longue digression au sujet de l'étymologie du mot *permadani* « tapis », à propos des artisans vivant à proximité du *Kəraton* [6] de Surâkartâ et des noms de villages ou quartiers qu'ils habitent. Il en vient ainsi au nom d'un quartier, *Bəgalon* habité, autrefois, paraît-il, par des joailliers et peut-être, ajoute-t-il, par des orfèvres, ceci, avant que *galuh* ait pris le sens de « gemme ». Il explique donc ce toponyme par une altération de *Pəgaluhan* > *Pəgaluan* > *Pəgalon*.

Il considère que le *Ujuŋ Galuh* noté plus haut est l'actuel *Tañjuŋ Peraq*, appelé auparavant, nous dit-il, *Ujuŋ Perak*, abrégé aussi en *Ujuŋ* [7]. Il propose

---

(1) Nous abrégeons légèrement les données de l'auteur.

(2) Le terme *Babad* désigne des textes historico-légendaires datant des deux derniers siècles. Nous avons donné ailleurs quelques détails sur le *Sərat Aji Sâkâ*, cf. *BEFEO*, L, 1960, 31.

(3) Ce *Ujuŋ Galuh* est mentionné dans l'*Histoire de la Dynastie Yuan* ou 元 史 *Yuan Che* (k. 210, 5 v°, col. 3 et 5; les passages parallèles dans le *Sin Yuan Che* 新 元 史 étant k. 253, 6 r°, col. 5 et 7), où il est transcrit 戎 牙 路 *jong-ya-lou* qui représente donc *Juŋ Galuh*. Le caractère 牙 a ici sa valeur dialectale *ga* (Foukien, etc.) qui se retrouve dans d'autres transcriptions. Groeneveldt (*Notes on the Malay Archipelago and Malacca* dans *VBG*, 39, fasc. 1, 1880, p. 22) n'a pas reconnu la véritable valeur de cette transcription chinoise qu'il lisait « Sugalu » et expliquait par le nom de la rivière « Sedayu », ce qui est phonétiquement exclu. Le premier caractère chinois de la note 6 de cette page, 戍 *su* est d'ailleurs une erreur pour 戎 *jong*. Il semble qu'il ait mal lu le premier caractère, ce qui l'aura mis sur une fausse voie, car dans les éditions que nous avons consultées, il y a uniquement 戎.

(4) On peut ajouter à cette liste un *Galuh* attesté en 919 EC. dans le Centre de Java. Cf. l'inscription de Lintakan publiée par Cohen Stuart dans *KO*, I, plaque 2, ligne 1. Il n'est pas possible pour le moment de décider si ce toponyme désigne le même lieu que le *Pragāluh* de l'inscription de *Saŋ Hyaŋ Wintaŋ* en vieux malais publiée par De Casparis.

(5) Sur la carte 20 de l'*Atlas van Tropisch Nederland*, on trouvera Tjiamis (orth. admin.), mais pas *Galuh*.

Il est probable que des recherches systématiques permettraient d'allonger la liste du prof. Poerbatjaraka. Signalons pour l'instant une petite rivière, le kali *Galɔh*, qui traverse un grand marais le *Râwâ Pəniŋ*, dans le Centre de Java, au Sud de *Mbah Râwâ* (« Ambarawa » sur les cartes) à moins de 20 kilomètres à vol d'oiseau d'un des sites archéologiques les plus anciens de Java, appelé *Gəḍoŋ Sâŋâ*, sur les flancs du Mont *Uŋaran*.

(6) Ce mot désigne, comme on sait, le palais d'un souverain. Il est formé sur *ratu* qui signifie « roi » à la période ancienne mais qui, en javanais moderne, s'est spécialisé dans le sens de « reine ».

(7) Pour la situation des deux toponymes modernes *Tañjuŋ Peraq* et *Ujuŋ*, voir *Atlas van Tropisch Nederland*, carte 23 *a*, plan de Sourabaya (en javanais Surâbâyâ).

donc de voir dans le territoire de l'Ouest de Java appelé *Galuh* un synonyme de *Perak* et cite à ce propos le nom de la capitale de *Iabadiou* laquelle, selon Claude Ptolémée, était située à son extrémité occidentale et s'appelait *Argyre*, ce qui veut dire aussi *peraq* « argent ». Il reconnaît que l'écart de temps entre Ptolémée et les sources javanaises forme un sérieux obstacle, mais il considère que ce dernier n'est pas insurmontable [1].

Nous avouons ne pouvoir suivre l'auteur dans toutes ses déductions et cette question devra être reprise.

(4) *Bagelèn* (= *Bagəlen*). Après avoir cité une note de Holle sur l'origine de ce nom, où ce dernier s'appuyait en partie sur une légende rapportée par Cohen Stuart et selon laquelle le toponyme serait dérivé de *gəli* ou *gəlen* « organe sexuel masculin » — étymologie qu'il rejette — le professeur Poerbatjaraka rappelle la dérivation qu'il a donnée au paragraphe 3 de *Bəgalon*. Il considère que *Bagəlen* vient, par une voie analogue, de *Pagalihan* > *Pagalian* > *Pagəlen* > *Bagəlen* et il explique *Galih* comme une forme krâmâ de *Galuh*, l'alternance *u/i* étant un schéma de formation polie dont il donne plusieurs autres exemples [2].

Il rappelle ensuite que *Galih* existe aussi comme nom de lieu dans les légendes historiques soundanaises, sous la forme *Galih-Pakuan*, et donne pour terminer quelques détails sur le sens de l'affixe *pa-...-an*, ainsi que des explications d'autres toponymes.

Nous ne pouvons considérer pour l'instant cette dérivation que comme tout à fait hypothétique.

(5) *Kalimantan et son nom*. Citant tout d'abord un article de journal où le nom de cette île est expliqué — entre autres — par celui d'une plante qui serait très répandue sur la côte sud, il la rejette parce que Klinkert, cité comme autorité à ce propos, ne donne pas le nom latin de la plante en question [3].

Il rejette aussi une étymologie de Bornéo par « *Waruṇadwīpa* » proposée par un savant indien, le professeur Radhakamal Mukerjee. On ne peut que lui donner raison, car s'il y a un rapport entre les deux dénominations, il ne peut s'agir en Inde que d'une sanskritisation du nom indonésien [4].

---

[1] Le prof. Poerbatjaraka avait fait en 1929 un rapprochement entre le plateau du *Ḍiyeŋ* et le *Argyre* de Ptolémée à propos de l'expression *Joŋ giri səlaka* du *Bhīmaswarga* vieux-javanais qu'il expliquait par « bateau de la montagne d'argent » en faisant remarquer que le sommet qui domine le *Ḍiyeŋ* s'appelle *Gunuŋ Prahu* « Mont bateau ». Cf. *TBG*, 69, 1929, p. 168-169.

[2] Le fait que certaines alternances *u/i* s'expliquent par des formations krâmâ ne peut à lui seul faire considérer tous les cas analogues comme des formes de politesse.

Il ne faut en outre pas oublier que si *galih* existe effectivement en javanais, il ne semble pas qu'il soit jamais employé comme krâmâ de *galuh*. *Galih* signifie « cœur », « noyau (en particulier en parlant du bois) », « bois dur (de certains arbres) » et aussi « état d'esprit ». En *kawi* (javanais moderne poétique) [*Kawi JW*, 523 *a*], *galih* est simplement expliqué par *ati* « cœur ». Nous ne voulons pas dire qu'un *galih* krâmâ de *galuh* soit absolument impossible, mais bien qu'il aurait besoin d'être attesté de façon nette.

[3] Le fait que Klinkert (*Nieuw Maleisch-Nederlandsch Woordenboek*, 4e éd., Leiden, 1947, p. 797) ne donne pas de sens botanique au mot *Kalimantan* ne signifie naturellement pas qu'une telle plante n'existe pas, ou qu'elle ne peut être à l'origine du toponyme. Étant donné l'origine botanique d'un grand nombre de toponymes indonésiens, une telle explication ne saurait être si sommairement écartée.

[4] Voir prof. Dr Radhakamal Mukerjee, *Dvīpāntara Bhārata or India of the Islands*, dans *The Indo-Asian Culture*, vol. I, no 1, 1952, p. 28-35. Toutes les dénominations sanskrites des régions de l'Asie continentale et Sud-Est sont présentées dans cet article comme dues à la « colonisation » indienne (dans le sens moderne européen du mot). Mais la perle étymologique est sans aucun doute l'équivalence présentée (p. 28) d'un toponyme sanskrit sans référence précise, *Panyupayana*, avec le nom des Philippines !

Le professeur Poerbatjaraka rappelle ensuite que dans le *Nāgarakərtāgama*, *Tañjuŋpuri*, *Tañjuŋnagara* et *Bakulapura* s'expliquent par le nom d'un arbre (*Mimusops elengi*), *Bakula* étant la traduction sanskrite de *Tañjuŋ*.

Il en revient alors à Kalimantan qui est visiblement une forme krâmâ. Il cite différents exemples de formes en *-ntan*, *-ntən*, *-ntun* mais, ne trouvant aucune base lui convenant, il refuse de croire à la correction de la forme en question [1].

Il explique alors Kalimantan par une altération de *Kalimata* et fait remarquer qu'étant donné l'alternance *l/r*, on a en fait *Karimata*, qui est le nom d'un petit archipel entre *Bəlituŋ* et *Kalimantan*.

Mais il va plus loin et, d'après une autre alternance, plus rare, *k/p*, il voit dans ce *Karimata* une altération de *Parimata* < *Pərmata*. Ce mot désignant des pierres précieuses qui sont un des produits bien connus de Kalimantan, il considère que c'est là l'origine de toponyme.

Il trouve de plus un rapport entre la fleur du *Mimusops elengi* aux pétales pointus — ce qui explique, nous dit-il, le nom de *tañjuŋ* — et les pierres précieuses. Il suppose même que *tañjuŋ* a désigné à l'origine des pierres précieuses et aura été remplacé seulement plus tard par *intən*, forme krâmâ du mot sanskrit *hīra*.

Nous nous abstiendrons de tout commentaire à ce sujet, pensant reprendre la question ailleurs, mais nous restons plus que sceptique.

Cette note se termine par une brève explication du terme *Borneo* (*Buruneŋ* dans le *Nāg.* [2] lequel est évidemment la forme javanaise du toponyme *Brunei*, qui désigne une plante : *Antidesma Bunius* Spreng.) [3]. Mais il déclare ne trouver aucune explication pour le passage de *Brunei* à *Borneo* [4].

(6) *L'inscription de Plumpuŋan.*

L'auteur donne une transcription légèrement différente de certains mots de l'inscription de Hampran, publiée pour la première fois par De Casparis [5]. Il nie par ailleurs le caractère bouddhique que De Casparis attribue à ce document et considère qu'il s'agit d'une inscription śiwaïte, *Īśa* étant un nom de Śiwa et sans rapport avec le Buddha.

Une de ses nouvelles lectures étant *Trigaṣṭhi*, il y voit un synonyme de *Triśālā*, qui serait à l'origine de la ville bien connue au Centre de Java, *Sâlâtigâ*, à quelques kilomètres de l'endroit où a été trouvée l'inscription en question

(1) Parmi les exemples cités, nous en relèverons un qui ne semble guère plausible. Le toponyme malais *Kəlantan* serait selon lui une forme krâmâ d'un mot « kəlalu » qu'il traduit par le préfixe « trans- ». Or, un préfixe *kə-*, seul, n'est usuel qu'en javanais son équivalent en malais étant *tər*. De plus, on ne voit guère comment une expression de ce genre pourrait devenir un nom de lieu. Le radical sur lequel a été formé *Kəlantan* doit donc être un autre mot, ou avoir un autre sens. On sait que ce toponyme est attesté en vieux javanais au XIVe siècle EC. sous la forme *Kalantən* (*Nāg.*, 14.2 *b*).

(2) Cf. *Nāg.*, 14.1 *b* dans *KVG*, VII, 278. Le seul détail énigmatique dans la forme du vieux javanais est la nasale finale qui ne peut avoir été employée *metri causā* puisque le -e est déjà long. Par ailleurs, cette voyelle correspond régulièrement en javanais à la diphtongue *-ai* du malais. S'agirait-il d'une faute de copiste? C'est à tout le moins plausible, car s'il semble bien y avoir en javanais des cas de nasales finales inorganiques, les exemples sont rares. L'identification ne fait en tout cas aucun doute.

(3) Suivant les conventions orthographiques actuelles, le nom de la plante doit s'écrire « berunai » [= *bərunay*]. La forme javanaise est *Wuni*. On remarquera que le nom latin a été formé sur une variante dialectale malaise qui est *buni*.

(4) Il nous semble personnellement certain que *Borneo* est un singulier européen hypercorrect, refait sur *Brunei* cette dernière forme ayant dû être sentie (peut-être par des Portugais?) comme un pluriel. Mais des recherches seraient nécessaires pour préciser les dates exactes d'apparition des diverses variantes, *Borneo* étant déjà attesté en portugais au XVIe siècle.

(5) Cf. *Prasasti Indonesia*, I, p. 1-11 et, pour la date, notre *EEI*, III, 20-21, n° A. 2 et *EEI*, IV, 246-250.

dont le nom serait une indonésianisation du terme sanskrit. Il termine en discutant la personnalité de Śrī Bhānu.

Les nouvelles lectures de certains mots de l'inscription demandant une étude serrée, nous y reviendrons à une autre occasion.

(7) *Où habitait Mpu Bharāḍa ?*

Cette note débute par un résumé en indonésien de l'histoire de *Calon Araŋ*, d'après le texte vieux-javanais publié par le professeur Poerbatjaraka lui-même avant la guerre dans les *BKI* avec une traduction néerlandaise [1].

Il compare ensuite les représentations dansées de *Calon Araŋ* à Bali avec la « Red Tiger Devil » décrite par Waddell au Tibet. Retraduisant ce terme en vieux javanais par *Macan raŋraŋ*, il considère que c'est là l'origine de la dénomination usitée à Bali où l'on en aura fait le nom de la sorcière [2].

Il considère d'autre part que l'événement historique qui a donné naissance à la légende de *Calon Araŋ* se trouve mentionné dans l'inscription de 963 Śaka où le texte parle en effet d'une « femme semblable à une Rakṣasī » [3].

Dans le *Nāgarakərtāgama*, le lieu où habitait Mpu Bharāḍa est appelé *Ləmah tulis, Ləmah surat* et *Ləmah citra.*

Passant alors (p. 32) à l'inscription du Mahākṣobhya de Kərtanagara, il rappelle qu'on y trouve le toponyme *Wurare*. Il voit dans ce dernier terme un composé du sanskrit *bhū* et du javanais *rare* = *lare* « enfant ». Il considère alors qu'il a dû y avoir une forme *Ləmah putra* [*ləmah* veut dire « terre » comme *bhū*] — sorte de resanskritisation de *Wurare* — laquelle forme a dû, mal écrite (oubli de la voyelle *-u*), devenir *Ləmah patra* qui équivaut de son côté à *Ləmah tulis.*

Il déclare pourtant (p. 33) ne pas croire que c'est *Wurare* qui aura été traduit par *Ləmah tulis*, car poursuit-il, *Wurare* est un locatif [l'inscription est en sanskrit]. Il faut donc restituer un nominatif *Wurara* qu'il retrouve dans une forme krâmâ *Hurantan* de 827 Śaka qu'il considère comme équivalant à *Wurantan* [4].

Il voit dans ce *Wurantan*/*Hurantan* le nom transcrit en chinois *Ho-lo-tan* (au vᵉ siècle EC.) et explique d'autre part le toponyme actuel *Blorâ* comme une altération de *Wurara* > *Wrura* > *Wlura* > *Blora*. Il en conclut que Blorâ a été l'habitat de Mpu Bharāḍa [5].

Ici encore, nous ne pouvons entreprendre une étude détaillée des diverses hypothèses, de valeur inégale, envisagées dans cette étude. Nous espérons y revenir ultérieurement.

---

(1) Cf. *BKI*, 82, 1926, 110-180.

(2) Il est à peine besoin de faire remarquer le caractère plus qu'hypothétique d'une telle retraduction en vieux javanais de la traduction anglaise d'une dénomination tibétaine!

(3) Cf. H. Kern, *KVG*, VII, 101, strophe 26, *a*. La traduction néerlandaise se trouve p. 95. Le rapport entre ce passage et la légende de *Calon Araŋ* est certainement plausible, mais devra être étudié de plus près.

(4) Ce point est plus que douteux car, non seulement il faut noter que dans le texte sanskrit le mot *Wurare*, étant suivi de *nāmni* (cf. *KVG*, VII, 190), doit former un composé avec lui — ce qui est le cas usuel des toponymes ou anthroponymes suivis de *nāman-* ou d'un de ses synonymes — mais encore dans le texte même du *Calon Araŋ* qui est en vieux javanais, on trouve ce nom sous la forme *Murare* qui est une nasalisation de *Burare*/*Wurare*. La nasalisation des toponymes est un phénomène courant en javanais et ne peut faire difficulté. Mais si la voyelle finale avait été *-a*, ce *Murare* serait inexplicable. Voir le texte vieux-javanais dans *BKI*, 82, 1926, 145 et la traduction néerlandaise dans le même volume, p. 179, avant-dernière ligne.

(5) Nous reviendrons ailleurs sur le *Ho-lo-tan* des textes chinois.

(8) *Belas.*

Il s'agit de la particule employée en malais pour les noms de nombre de 11 à 19 : *səbəlas, duabəlas*, etc. Le professeur Poerbatjaraka reproduit tout d'abord les noms de nombre (deux premières dizaines) dans différentes langues de l'Archipel, pour montrer que certaines d'entre elles ne connaissent pas les formes en *-bəlas*. Le vieux malais de Śrī Wijaya est d'ailleurs dans ce cas, puisque l'inscription de *Kədukan Bukit* emploie l'expression *sapuluh dua* = 12.

Il rappelle ensuite que les langues qui emploient les formes en *bəlas/wəlas* sont le javanais, le malais [moderne], le soundanais, le madourais, le balinais, l'atchihais [1] et quelques langues dayak.

Il donne ensuite les mêmes noms de nombre en sanskrit, en pāli, en prākrit et en conclut que ce *bəlas/wəlas* est une altération du sanskrit *daśa*, pāli *dasa, rasa, lasa*, etc.

Nous ne sommes pas convaincu [2].

Arrivé à la fin de ce résumé des huit notes étymologiques du professeur Poerbatjaraka, nous devons dire qu'à côté d'idées excellentes, certaines suppositions nous paraissent absolument insoutenables ou du moins hautement hypothétiques. La plupart devront être reprises de très près.

2. *Katakerdja-bantu dalam uraian kalimat* « Les verbes auxiliaires dans l'analyse de la phrase », par le Dr C. A. Mees (p. 41-44).

Après s'être déclaré d'accord avec l'étymologie de *mesti* indiquée par le professeur Poerbatjaraka [3], l'auteur fait un bref exposé de phrases contenant des verbes auxiliaires, en rotinais, en atchihais et en indonésien, en relation avec la question du « passif » et de l'« actif ».

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 19, « Termes techniques, [fascicule] n° 19 », publié par la *Komisi Istilah* (36 p.).

Année III, n° 3, février 1955 (44 p.)

*1. *In Memoriam Ir. J. L. Moens (28 Djuni 1887-10 Pebruari 1954)*, par le prof. Dr P. A. Hoesein Djajadiningrat (p. 3-6).

Bref résumé de l'activité scientifique de Moens dans le domaine de l'archéologie et de l'histoire de Java (p. 3-4) [4], suivi d'une bibliographie de ses œuvres établies par le docteur H. J. Heeren (p. 5-6).

Nous signalons ici qu'on ne trouve pas dans cette liste quelques articles sur l'histoire ancienne de Java parus à Djakarta après la guerre dans un hebdomadaire néerlandais de propagande intitulé *De Ronde Tafel* « La Table Ronde », où ils ne sont d'ailleurs guère à leur place [5].

---

(1) Le nom de la région où cette langue est parlée étant *Acih* (ou, dans l'orthographe usuelle actuelle *Atjeh*), nous employons en français « atchihais » au lieu de « atchinois » que rien ne justifie étymologiquement.

(2) L'explication proposée n'avance d'ailleurs guère car, même si l'on admet que *-las* puisse venir d'une altération d'une forme *lasa* équivalant à *dasa*, — ce qu'il faudrait tout d'abord prouver — le *bə-wə* qui se trouve dans les formes indonésiennes reste inexpliqué.

(3) Cf. plus haut p. 447.

(4) Moens était en effet ingénieur des Ponts et Chaussées et c'est d'abord en amateur qu'il s'est intéressé à l'archéologie.

(5) Nos exemplaires de ces articles ayant disparu pendant notre absence de Java, nous ne pouvons donner ici de références exactes.

*2. *Lontar Mandar* « Olles mandaraises », par A. Temiadji et le docteur G. J. Wolhoff (p. 7-31).

Les auteurs attirent l'attention sur l'existence, dans la collection de manuscrits conservés par la Fondation Matthes à Makasar, de dix textes sur olles en mandarais, qui est la langue d'un peuple dont la culture est très peu connue et que l'on confond en général avec les Bouguinais.

Ils rappellent que les Mandarais, au nombre d'environ 400.000, habitent dans le centre de l'île de Sulawəsi (Sélèbès), et que leur royaume le plus important était appelé *Balanipa*. Après avoir reproduit quelques traditions historiques, ils font remarquer que les Mandarais sont le plus proche des Toraja appelés *Taeq*, originaires de la montagne et qui sont descendus vers la côte. Leur principale source de revenus était les cocotiers et, avec l'argent qu'ils recevaient de la vente du copra, ils faisaient naviguer de gros bateaux marchands et fabriquaient des *saruŋ* fort renommés, en particulier à Padaŋ.

Le texte mandarais du lontar n° 136 est publié avec une traduction indonésienne et des notes grammaticales, au début très détaillées, qui facilitent grandement l'étude du texte original.

3. *Tjatatan atas tjatatan* « Remarques sur des remarques », par Nugroho Notosusanto (p. 32-40).

Discussion des remarques faites par M. Affandy D. A. (*Bahasa dan Budaja*, II, n° 6) sur la contribution de l'auteur (*id.*, I, n° 6).

4. *Kata-kata « gua » dan « lu » di Indonesia* « Les mots « gua » et « lu » en Indonésie », par Nio Joe Lan (p. 41-44).

L'auteur explique que les mots *gua* et *lu* que l'on entend souvent à Djakarta et même dans d'autres localités de l'île de Java, viennent du dialecte chinois du Fou Kien, cette province étant le lieu d'origine de la majorité des Chinois installés en Indonésie. Ils signifient respectivement « je, moi » et « tu, toi ». Il s'agit de termes de la langue familière, utilisés entre amis et dans la famille, mais qui ne peuvent s'écrire en caractère chinois [1].

En Indonésie ces mots s'emploient, soit entre amis, soit de supérieurs à inférieurs (par exemple d'un père à ses enfants), ou encore lorsque le sujet parlant est en colère.

Suivent quelques remarques sur l'emploi de ces termes d'une part par les Chinois et de l'autre par les Indonésiens.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 20, « Termes techniques, [fascicule] n° 20 », publié par la *Komisi Istilah* (31 p.).

Année III, n° 4, avril 1955 (50 p.)

*1. *Laporan sementara tentang penjelidikan kemasjarakatan dari golongan Indo-Eropah jang dilakukan di Bogor, tahun 1953* « Rapport provisoire sur

---

(1) Ce dernier détail n'est vrai que si l'on voulait écrire ces deux mots en *kouo-yu* où ils n'existent évidemment pas, puisqu'il s'agit de termes dialectaux. Mais il ne faut pas oublier que les caractères 我 et 汝 qui signifient respectivement « je, moi » et « tu, toi » se prononcent en dialecte de Amoy par exemple, *goa* et *lu*. Dans ce dialecte donc, on peut fort bien les écrire (cf. W. Campbell, *A dictionary of the Amoy vernacular*, Shanghai, 1924, p. 139 et 454).

des recherches concernant la position sociale des Eurasiens à Bogor en 1953 »[1], par [Mlle] le Dr E. Allard (p. 3-22).

Ces recherches concernent :

a. La position sociale (genre de travail) des Eurasiens;
b. Les retraités;
c. Ceux qui reçoivent une aide d'une organisation sociale;
d. Les élèves des écoles et les étudiants;
e. La citoyenneté.

Suivent d'autres données sur les relations familiales, la répartition des familles, en Indonésie et hors de l'Indonésie, la proportion d'habitat dans les villes, divers détails relatifs au mariage, les termes de parenté utilisés et enfin quelques données sur la religion, la langue, etc.

2. *Etimologi kata beta* « Étymologie du mot *beta* », par le docteur C. A. Mees (p. 23-24).

L'auteur rappelle que *beta* est employé en langue classique comme pluriel de majesté (« Nous ») par les rois en parlant d'eux-mêmes, mais qu'aucune étymologie satisfaisante n'en a encore été donnée.

Il considère qu'il faut interpréter *ba* + *ita* de même que *kita* < *kə* + *ita* [selon lui]. Il continue : *ta* veut dire « hommes » donc *ita* = cet homme.

Ba a pour lui la même origine que le *bər* du malais et il donne de nombreux exemples de noms de plantes et d'animaux où *bə* et *kə* sont utilisés comme éléments formatifs préfixés. Il en conclut que *bə* aussi bien que *kə* peut signifier un « groupe » et que, étymologiquement parlant, *bə-ita* a le même sens que *kə-ita*.

Le seul commentaire que l'on puisse faire de cet exposé est qu'il ne nous dit rien de la raison qui fait que *beta* est une 1re personne et ne semble pas avoir été autre chose, alors que *kita* est en vieux javanais 2e personne du pluriel et ne désigne une 1re personne du pluriel que dans le sens inclusif, donc en y comprenant la 2e personne.

Il nous paraît dangereux d'étudier l'étymologie d'un terme comme *beta* sans reprendre l'ensemble de la question des pronoms personnels (et éventuellement de leurs substituts) au moins dans les principales langues indonésiennes car si on s'en abstient, tous les rapprochements que l'on pourra présenter resteront forcément superficiels[2].

Pour nous, l'étymologie de *beta* reste encore à trouver.

---

(1) On remarquera l'usage du terme « Indo-Eropah » en indonésien, qui est calqué sur l'expression néerlandaise « Indo-Europeaan » (l'adjectif correspondant étant « Indo-Europeesch ») abrégée dans la conversation courante en « Indo », qui désigne les Eurasiens. Il n'y a là évidemment aucun rapport avec le terme français « indo-européen » dans son sens linguistique. Il existe encore une autre expression néerlandaise s'appliquant aux Eurasiens : « Indische mensen » et, comme adjectif, « Indisch », mais ces termes sont moins précis, car ils peuvent aussi désigner des « volbloed » (litt. « au sang pur » voulant dire tout simplement « uniquement de sang européen »!) nés en Indonésie, donc l'équivalent de ce que l'on appelle en Amérique de langue espagnole des « créoles ».

(2) Déclarer par exemple que *ba* a la même origine que *bər* n'est peut-être pas faux en soi, mais c'est bien insuffisant, car rien ne nous prouve que c'est de ce *ba* qu'il s'agit dans *beta*. Il arrive que dans certaines langues, *ba* soit l'aboutissement phonétique de *bər* (c'est le cas en minaŋkabaw) mais pour utiliser une équivalence, il faudrait délimiter d'abord les aires dialectales où celle-ci est valable et on devrait trouver alors d'autres dialectes où des formes non amuies de ce préfixe (*bar-*, *bər-*, et, avec nasalisation, *mar-*, *mər-*) sont utilisées pour former des pronoms personnels. Autrement, la simple constatation, sans preuves à l'appui, d'une « origine commune », reste inutilisable.

Déclarer par ailleurs que *ta* veut dire « homme » est encore une demi-vérité. Nous supposons que

3. *Tidak berlawanan* (II), par Poernomo Abd. C. (p. 24).

Excuses de l'auteur sur la faute qu'il a commise et qui a été relevée par M. Satjadibrata, lequel avait donc été injustement critiqué [1].

*4. *Lontar Mandar* (*penutup*) « Olles mandaraises (fin) », par A. Temiadji et le Dr G. J. Wolhoff (p. 25-38).

Suite et fin de l'édition du texte mandarais commencée dans le numéro précédent, avec traduction indonésienne et notes grammaticales.

5. *Tindjauan terhadap tjatatan Dr. C.A. Mees tentang katakerdja bantu* « Examen des notes du Dr Mees sur les verbes auxiliaires », par A. T. Effendy (p. 39-46).

Critique détaillée des exemples atjihais donnés par M. Mees dans sa note sur les verbes auxiliaires (cf. *Bahasa dan Budaja*, II, n° 3 et III, n° 2) par un étudiant qui semble être originaire d'Atjeh.

6. *Tindjauan buku* « Compte rendu du *Kamus Basa Sunda* » de R. Satjadibrata par le prof. Dr P. A. Hoesein Djajadiningrat (p. 47-49).

Il s'agit de la deuxième édition d'un Dictionnaire soundanais tout en soundanais dont la première édition avait été publiée en 1947.

L'auteur du compte rendu, dont la langue maternelle est aussi le soundanais, indique quelques lacunes et erreurs qui se sont glissées dans le dictionnaire en question, qui est le seul tout en soundanais qui ait jamais été fait.

*7. *Maklumat* « Annonce » (Liste de livres reçus par la rédaction) [p. 50].

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 21 « Termes techniques, [fascicule] n° 21 », publié par la *Komisi Istilah*.

Année III, n° 5, juin 1955 (52 p.)

*1. *Perkembangan Bahasa Indonesia dan ilmu bahasa* « L'évolution de l'indonésien et la linguistique », par le Dr Slametmuljana (p. 3-19).

C'est le texte d'une causerie prononcée à la commémoration du 8e anniversaire de la mort de Chairil Anwar.

Étude de la langue de ce poète à la lumière des théories modernes de la linguistique.

*2. *Serba-neka* « Varia », par M. Soekarto (p. 20-22).

(1) *Kata kéré* « Le mot *kéré* ».

L'auteur constate que l'on n'a pas encore proposé d'étymologie de ce mot javanais qui signifie « mendiant ». Il considère qu'il s'agit d'une altération de

---

l'auteur fait allusion au mot qui se rencontre sous la forme *tau* en bouguinais et en makassarais, avec des formes secondaires, *tu* et *to* dans divers dialectes de Sulawesi. Mais en javanais et en malais, la forme de ce mot est justement *tu* et non *ta*. Cf. *datu*/*ratu* « chef », « roi », *hantu* « fantôme » (vieux javanais *hanitu*, litt. « homme subtil »), etc. On voit que la valeur supposée de « *ta* » est donc loin d'être bien établie.

[1] Cf. plus haut, p. 457.

khakkhara, le bâton d'un moine mendiant bouddhiste, par l'intermédiaire d'une forme népalaise *kikkhari* et du vieux javanais *kekari*, attesté dans le *Saŋ Hyaŋ Kamahāyānikan* (1).

La seule chose qu'on puisse dire est que cette dérivation n'est pas impossible, mais que la forme népalaise n'a certainement rien à voir ici.

(2) *Asam-pandjang*.

Il s'agit du nom d'un village dans le centre de Java mentionné dans une inscription de Balituŋ de 827 Śaka publiée par Stutterheim (2).

L'auteur voit dans ce nom qui signifie littéralement « le long tamarinier » la forme originale du village actuel de *Səndâwâ*, *Asam Pañjaŋ* pouvant avoir comme synonyme *Asam dâwâ* [*dâwâ* a le même sens que *pañjaŋ*], lequel a pu devenir *Səndâwâ*.

L'auteur reconnaît qu'on lui objectera certainement que *səndâwâ* existe par lui-même avec deux sens différents : l'un, comme krâmâ facultatif de *obat*, l'autre désignant une variété de salangane dont les nids sont comestibles.

La possibilité phonétique de la dérivation proposée ne suffisant pas, sans preuve topographique, à établir l'identité des deux toponymes, on restera dans l'expectative. C'est du moins là notre avis.

*3. *Disekitar nama Gunung Tangkubanperahu* « Autour du nom du mont Tanŋkuban Parahu » (3), par M. Purbohadiwidjojo (p. 23-26).

A côté de l'explication usuelle de ce nom, « bateau retourné », d'après la légende de *Saŋkuriaŋ*, l'auteur, faisant intervenir des données géologiques, accepte une suggestion du professeur Berg qui voyait dans *taŋkuban* le sens de « recouvert par des couches de laves ressemblant à un *pərahu* », car pour avoir le sens de « bateau renversé », il faudrait plutôt dire *Parahu naŋkub* et non pas *Taŋkuban parahu*.

L'argument philologique est impeccable et il ne faut pas oublier qu'il s'agit en réalité non du toponyme lui-même, mais de sa traduction en langue européenne. Il semble donc préférable, croyons-nous, de comprendre « [mont] recouvert d'un bateau renversé » laissant en suspens la question des laves ou du bateau de la légende.

* *

*4. *Laporan sementara tentang bagian kedua penjelidikan dilapangan atas susunan kemasjarakatan orang-orang Indo-Eropah di Indonesia* (*sambungan*) « Rapport provisoire sur la deuxième partie des recherches faites sur la position sociale des Eurasiens en Indonésie (suite) », par [Mlle] le Dr E. Allard (p. 27-40).

Suite de l'étude sur les Eurasiens, concernant cette fois ceux qui habitent le Minahasa (Nord de Sulawəsi) et quelques autres régions de l'Est de l'Indonésie, selon les mêmes principes.

*5. *Tamtam Djaé Tjekuh* « *Tamtam Jae Cəkuh* », par Ktut Ginarsa (p. 41-50).

Il s'agit d'un *gaguritan* balinais récent qui était resté anonyme jusqu'à l'avènement de l'indépendance parce que le contenu en était considéré avant

---

(1) Cf. J. Kats, *Sang Hyang Kamahâyânikan*, 1910, p. 32.

(2) Cf. *INI*, I, 5, plaque 2 *a*, ligne 5 où *Asam Pañjaŋ* est le nom d'un *watak* (à peu près « circonscription »).

(3) *Pərahu* est la forme indonésienne ou javanaise (écrite aussi *prahu*), tandis que *parahu* est la forme soundanaise que nous rétablissons puisqu'il s'agit d'un toponyme soundanais.

la guerre comme « pouvant troubler l'ordre public » [1]. L'auteur est Jəro mpu Kətut Saŋgiŋ du village de Bəstalâ (Bali Nord) et l'ouvrage a été composé en 1937.

Suit le texte original balinais d'une cinquantaine de strophes avec, en regard, la traduction indonésienne (sans notes).

[6] *Maklumat* « Livres reçus » [p. 51].

**Supplément : Istilah-istilah,* n° 22, « Termes techniques, [fascicule] n° 22 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

ANNÉE III, N° 6, AVRIL 1955 (42 p.)

*1. *Sedjarah Buleleng* « Histoire de Buleleŋ », par Ktut Ginarsa (p. 3-12).

Bon résumé des événements touchant Bali à partir de 1809 jusqu'en 1863, avec quelques détails, en particulier sur les premières expéditions militaires néerlandaises contre l'île à partir de 1846 qui eurent pour résultat la « soumission » du Nord de l'île [2].

*2. *Rusak Buleleng* « La destruction de Buleleŋ », par Ktut Ginarsa (p. 13-27).

Traduction indonésienne seule d'un texte balinais en vers.

*3. *Kekatjauan didesa Bandjar* « Troubles au village de Bañjar », par Ktut Ginarsa (p. 28-42).

Traduction indonésienne seule d'un autre texte balinais en vers.

Il est dommage que les textes originaux ne soient pas publiés.

**Supplément : Istilah-istilah,* n° 23, « Termes techniques, [fascicule] n° 23 », publié par la *Komisi Istilah.*

ANNÉE IV, N° 1, OCTOBRE 1955 (44 p.)

*1. *Chairil Anwar, satu penindjauan kembali* « Chairil Anwar, une réappréciation », par H. B. Jassin (p. 3-25).

Étude bien documentée sur les sources possibles du poète, en particulier à la suite des accusations de plagiat lancées par certains contre lui [3]. L'auteur remet à notre sens cette question dans ses justes proportions car, même dans

---

(1) Plus exactement, les noms et titre de l'auteur de l'ouvrage sont cachés dans une strophe du début que M. Ginarsa reproduit.

(2) Signalons que l'auteur parle (p. 5, 3e alinéa) d'un bateau français qui serait allé de l'île Maurice à Baduŋ en 1827 et dont les 500 passagers auraient en majorité été des femmes. Ce bateau serait reparti en mars de la même année.

(3) Voir plus haut, p. 444, notre compte rendu de l'article du Dr Slametmoeljana paru dans *Bahasa dan Budaja,* II, n° 2.

des cas où l'influence d'une poésie de Marsman, de Slauerhoff ou autre est indéniable, il y a une atmosphère bien différente et les rapports ne sont pas si étroits que quelques-uns l'ont prétendu. Dans d'autre cas, il s'agit simplement d'une image semblable ou d'un sujet analogue.

L'auteur donne ensuite, d'après des papiers de Chairil Anwar, dont il a la garde, des brouillons de traductions de diverses poésies dont il reproduit aussi le texte original.

Selon l'auteur, il n'y a guère que trois poésies que Chairil a fait publier alors qu'il était très malade, peu avant sa mort, sans indiquer qu'elles étaient en fait des traductions ou des arrangements. Il croit qu'il en faut chercher la raison tout simplement dans le fait que Chairil avait alors un besoin désespéré d'argent pour régler les frais de sa maladie et que les revues n'auraient pas accepté des traductions ou les auraient payées beaucoup moins. Doit-on, conclut-il, pour quelques cas comme ceux-ci dénier toute valeur aux poésies indiscutablement originales de Chairil Anwar? Il ne le croit pas et considère que dans le jugement final que le juriste ou le moraliste pourra porter sur le poète, il ne faudrait tout de même pas oublier les circonstances de temps et de lieu ainsi que le facteur humain.

Nous considérons personnellement cette étude bien documentée et mesurée comme le jugement le plus équitable qu'il soit possible de porter sur le poète.

2. *Tentang pemisahan suku kata didalam Bahasa Indonesia* « Sur la séparation des mots en indonésien », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 26-31) avec des *Tjatatan* « Remarques » par Prijana (p. 31-36).

Critique du professeur Poerbatjaraka sur le système de séparation des mots (à la fin des lignes) proposé par le professeur Prijana et réponse de ce dernier.

3. *Bahasa Arab dalam kursus B. 1 Bahasa Indonesia* « L'arabe dans les cours B.1 », par A. S. Alatas (p. 37-44).

Les cours dénommés « B.1 » sont destinés à former rapidement des professeurs d'enseignement secondaire et il s'agit ici de ceux qui préparent au diplôme d'enseignement de l'indonésien dans lesdites écoles. L'auteur joint à son exposé un examen critique des livres d'enseignement disponibles en indonésien pour apprendre l'arabe et ce qu'il considère comme la meilleure méthode pour obtenir le maximum de résultats. Il propose aussi la création d'un Institut de la langue arabe.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 24, « Termes techniques, [fascicule] n° 24 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

Année IV, n° 2, décembre 1955 (35 p.)

*1. *Tjatatan singkat tentang modalitet dalam Bahasa Indonesia* « Brèves remarques sur la modalité en indonésien », par Soebardi (p. 3-20).

L'auteur explique la différence existant entre le concept d'aspect et celui de modalité. Il considère que l'on peut parler de modalité en indonésien. Il donne alors une liste des principaux mots exprimant une modalité en les illustrant d'exemples. Il les divise en deux groupes, le second comprenant

dit-il, les mots dont la position dans la phrase est plus libre que ceux du premier groupe. Nous reproduisons ci-dessous cette classification :

GROUPE I	GROUPE II	
dapat « pouvoir » [1]	*təntu*	« il est certain, sans aucun doute »
həndak « vouloir »	*pasti*	
iŋin « désirer »	*niscaya*	
mau « vouloir »	*suŋguh* « vraiment »	
məsti « devoir »	*rupaña*	« il semble, il paraît »
boleh « être permis »	*agakña*	
wajib « devoir »	*rasaña*	
pərlu « falloir »	*kiraña*	
patut « convenir »	*baraŋ*	« puisse . . . »
bisa « pouvoir »	*moga-moga*	
suka « aimer à »	*mudah-mudahan*	
boleh jadi « il est possible »	*baraŋkali* « peut-être »	
ada (idée de certitude) [2]	*əntah* « on ne sait »	
muŋkin « il est possible »	*jaŋan* (particule du vétatif)	

Après avoir passé en revue les auteurs ayant étudié cette question, en particulier Gonda et Mees, il conclut que les termes employés jusqu'ici pour désigner cette catégorie de mots, en particulier par ces deux auteurs, ne conviennent pas très bien. Il propose de son côté le terme *katabantu* « mots auxiliaires ».

2. *Etimologi kata gua* « Étymologie du mot *gua* », par M. Sukarto (p. 21-22).

L'auteur n'est pas d'accord avec ceux qui voient dans *gua* [= « je, moi »] un mot d'origine chinoise et il veut y voir une apocope du *guaho*, mot tchamoro ayant le même sens. Il ne dit cependant rien de la façon dont un mot tchamoro aurait pu venir en Indonésie!

3. *Akar kata mur* « La racine *mur* », par H. G. Tarigan (p. 23).

Quelques exemples de radicaux formés sur la racine *mur* dans différentes langues. L'auteur en conclut qu'elle a un rapport avec l'eau, bien qu'il y ait des exceptions.

4. Pemberitaan (1), *Logat-logat dalam Bahasa Melayu* « Les dialectes du malais », par Asraf (p. 24-27).

Pemberitaan (2), *Logat Riau dan bunyi bahasa kesatuan* « Le dialecte de Riaw et la prononciation unifiée (stantard) », par Asraf (p. 28-32).

Ces deux notes sont imprimées dans l'orthographe latine usuelle en Péninsule malaise.

Il s'agit de considérations sur les dialectes et les différences de prononciation en vue de l'adoption d'une prononciation standard.

---

(1) Ne pouvant entrer dans le détail des sens de chaque terme, nous donnons en français le mot par lequel on peut en général les traduire. Ce n'est pas la seule possibilité.

(2) Par exemple dans une phrase du type *oraŋ itu ada məñjual piriŋ* « cet homme vend bien des assiettes ».

5. *Sambutan saja* « Ma réponse », par Satjadibrata (p. 33-34).

Réponse au compte rendu publié par le professeur Hoesein Djajadiningrat sur le *Kamus Bahasa Sunda*.

6] *Maklumat* « Livres reçus ».

**Supplément : Istilah-istilah,* nº 25, « Termes techniques, [fascicule] nº 15 », publié par la *Komisi Istilah* (36 p.).

ANNÉE IV, Nº 3, FÉVRIER 1956 (36 p.)

*1. *Empat dukatjerita pertjintaan* « Quatre drames de l'amour », par Prijana (p. 3-31).

Dans cette étude, l'auteur compare quatre tragédies de diverse origine : *Liang Chan-po et Tchou Ying-t'ai,* [*Romeo et Juliette, Tristan et Iseut* et enfin *Prânâtjitrâ et Rârâ Məndut.*

Il donne d'abord un résumé du sujet des quatre histoires et étudie ensuite dans chacune d'elles la façon dont l'amour naît, le thème de la fidélité, la personnalité des amants, les personnages ennemis des amants, le prix de l'amour (dans les quatre, c'est la mort), l'élément merveilleux et enfin une conclusion.

Comme le sujet de *Prânâtjitrâ et Rârâ Məndut* est probablement inconnu du lecteur français, nous en donnerons ci-dessous un bref résumé [1].

L'action se passe sous le règne de Sultan Aguŋ, roi de Mataram (1613-1645). Celui-ci ayant vaincu un de ses vassaux révolté, distribue parmi ses fidèles le butin qu'il a fait et c'est ainsi que Kyai Tuməŋguŋ Wirâgunâ reçoit quatre jeunes filles dont l'une, Rârâ Məndut est d'une très grande beauté.

Wirâgunâ tombe évidemment amoureux de Rârâ Məndut, mais celle-ci refuse toutes les avances de son maître, même lorsque celui-ci lui offre de l'élever au rang de première épouse après avoir répudié son épouse actuelle. Furieux de ce refus, Wirâgunâ lui ordonne de lui verser trois réaux par jour, étant convaincu qu'elle ne pourra jamais gagner une telle somme. Mais Rârâ Məndut se met à vendre des cigarettes. Sa beauté lui attire des clients en grand nombre, malgré les prix fort élevés qu'elle demande.

Le prix est encore plus élevé lorsqu'elle vend une cigarette qu'elle a commencé de fumer. Elle n'a de cette façon aucune peine à payer la somme exigée par Wirâgunâ, même lorsque celui-ci l'a quadruplée.

Il y avait entre temps un beau jeune homme du nom de Prânâcitrâ qui quitte un beau jour son village pour aller faire combattre son coq chez le frère aîné de Wirâgunâ. Il passe devant l'éventaire de Rârâ Məndut et le premier regard qu'ils échangent les lie pour la vie.

Le coq de Prânâcitrâ est vainqueur et il va acheter une cigarette à Rârâ Məndut. Celle-ci la lui fait payer vingt-cinq réaux, mais elle a écrit dessus que s'il l'aime, il doit se mettre au service de Wirâgunâ, afin qu'ils puissent se voir facilement. Elle a ajouté une phrase qui est en fait un serment : « une haie

---

[1] Le texte javanais a été publié en aksara par le « Balai Pustaka » (2e éd., 1932) et aussi en caractères latins (3e éd., 1956). Une traduction néerlandaise complète par les soins du professeur C. C. Berg avec la collaboration de M.M. Prawiroatmodjo a paru sous le titre de *Pranatjitra. Een Javaansche liefde* « Prânâcitrâ. Un amour javanais », Santpoort, 1930.

de terre, un cercueil, une seule fosse pour deux », indiquant par là sa détermination de lui être fidèle jusqu'à la mort [1].

Prânâcitrâ suit le conseil de Rârâ Məndut et va se mettre au service de Wirâgunâ. Le soir, lorsque tout le monde dort, il va retrouver Rârâ Məndut dans le petit pavillon où elle habite. Un jour, Wirâgunâ devant rendre ses devoirs au Sultan, ordonne à tous ses suivants de l'accompagner. Prânâcitrâ feint d'être malade et va retrouver son amante. Il y est encore lorsque Wirâgunâ revient. Rârâ Məndut, que ce dernier fait appeler, n'apparaît pas et on vient lui dire qu'elle se cache avec Prânâcitrâ. Ce dernier s'enfuit, et Rârâ Məndut est amenée devant Wirâgunâ qui la fait fouetter jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse. C'est grâce à l'intercession de sa propre épouse qu'il ne continue par le châtiment. Il la fait alors enfermer. La nuit, Prânâcitrâ revient. Grâce à un charme, il répand le sommeil sur tous les habitants de la demeure de Wirâgunâ, sauf Rârâ Məndut et deux hommes qui lui sont dévoués. Un autre charme fait tomber le cadenas et il délivre Rârâ Məndut avec laquelle il s'enfuit. Mais une rivière qu'ils doivent traverser ayant débordé, ils sont obligés d'attendre un passeur. Celui-ci tarde à venir et lorsqu'il apparaît enfin, il est tellement saisi par la beauté de Rârâ Məndut qu'il n'arrive pas à diriger son bateau comme il faut. Et c'est ainsi qu'ils reviennent à la rive juste au moment où les soldats lancés à la poursuite des fuyards arrivent au bord de la rivière. Prânâcitrâ engage le combat et tue quarante soldats, mais il est en fin de compte maîtrisé et amené devant Wirâgunâ. Celui-ci le transperce de son *kris* et alors qu'il tient encore son arme sanglante à la main, Rârâ Məndut vient se jeter contre le *kris* avant que Wirâgunâ se soit rendu compte de ce qui arrivait. Il est trop tard maintenant et Wirâgunâ, enfin attendri, ne peut que faire enterrer les deux amants ensemble et à ses frais. La promesse de Rârâ Məndut prend toute sa signification : « Une seule fosse pour deux corps ».

Voilà le thème de cette histoire que certains auteurs ont appelé le *Tristan et Iseut* javanais [2].

Quant à l'histoire chinoise de 梁山伯 *Liang Chan-po* et de 祝英台 *Tchou Ying-t'ai* comme elle ne semble pas très connue en France, nous en donnons également ci-dessous un bref résumé [3].

Ying-t'ai, fille d'un grand personnage de la province du Tchö-kiang, désire beaucoup aller à l'école à Hang-tcheou, mais son père ne veut pas tout d'abord lui en donner la permission. A la longue, pourtant, il se laisse fléchir.

Ying-t'ai va donc à Hong-tcheou déguisée en garçon et accompagnée d'un domestique. Elle rencontre en route Chan-po qui se rend également à Hang-tcheou pour y faire ses études. Ils se plaisent et se jurent fidélité.

Pendant les trois ans qu'ils passent ensemble à l'école, Ying-t'ai s'éprend de Chan-po. Ce dernier se sent aussi attiré vers elle, mais comme il croit qu'elle est un garçon, il n'y voit que de l'amitié.

Un beau jour, Ying-t'ai reçoit une lettre de son père qui lui ordonne de rentrer immédiatement à la maison. Avant de partir, elle demande à la femme de son

---

(1) On n'oubliera pas qu'il s'agit très certainement de cigarettes roulées dans des enveloppes d'épis de maïs, ce qui explique que l'on puisse écrire facilement dessus.

(2) Voir à ce sujet J. Kats, *Een Javaansche Tristanfiguur* « Une figure javanaise de Tristan », dans *Handelingen van het Eerste Congres voor de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Java*, Weltevreden, 1921, p. 379-390.

(3) Nous avons récemment mentionné l'existence d'une version javanaise en vers de cette histoire, ainsi que de diverses adaptations nouvelles (en prose) en sino-malais. Cf. *BEFEO*, XLIX, 1958, 50, note 11.

professeur de révéler la vérité à Chan-po et de lui faire savoir qu'elle l'aime. Celle-ci promet de l'aider et Ying-t'ai lui confie des boucles d'oreilles pour qu'elle les remette en gage à Chan-po.

Ce dernier accompagne sa camarade d'études jusqu'à la limite de la ville. Chemin faisant, Ying-t'ai essaie de faire comprendre à Chan-po qu'elle est une fille et qu'elle l'aime, mais il ne comprend pas. Désespérée, Ying-t'ai demande alors à son ami s'il voudrait épouser une de ses petites sœurs. Celui-ci accepte et promet d'aller bientôt voir dans ce but la famille de Ying-t'ai. De retour à l'école, il apprend la vérité de la bouche de la femme du professeur et il comprend alors que la « petite sœur » dont Ying-t'ai lui a parlé est en réalité son amie elle-même.

Il se hâte d'aller voir la famille de Ying-t'ai. Mais là, il apprend que le père de celle-ci a décidé de lui faire épouser Ma Wen-tsi, fils du chef de district. Cette décision est irrévocable. Ying-t'ai promet alors à son ami que s'ils ne peuvent être réunis en ce monde, ils le seront dans l'autre.

Chan-po désespéré rentre dans sa famille, tombe malade et meurt.

Apprenant la mort de son ami, Ying-t'ai s'évanouit et, lorsqu'elle a repris ses esprits, elle jure de lui rester fidèle.

Le jour de son mariage, elle demande à son père d'aller voir la tombe de Chan-po. Comme elle menace de se tuer si on ne lui en donne pas la permission, son père finit par céder. Arrivée sur la tombe de Chan-po, Ying-t'ai éclate en sanglots et embrasse la pierre. A ce moment, le ciel qui était pur, se couvre de nuages, le vent s'élève et un éclair frappe la tombe de Chan-po qui s'entr'ouvre. Ying-t'ai s'élance dans l'ouverture béante qui se referme aussitôt. L'orage s'apaise alors et l'on voit seulement deux papillons voltiger au-dessus du tombeau (1).

Le lecteur peut maintenant juger des rapports de ces deux drames avec Roméo et Juliette et Tristan et Iseut.

2. *Suluk Gudjeng* « Le *Suluq Gujəŋ* », par M. Sukarto (p. 32-36) (2).

   Suluq désigne ici une classe d'écrits traitant de l'équivalent javanais du *taṣawwuf* musulman.

   Gujəŋ de son côté est la forme polie (krâmâ) de *guyu* « rire ». Le titre de ce *suluq* pourrait donc se traduire « Sur le rire ». Il est très bref, puisqu'il ne se compose que de onze strophes, mais ne manque pas d'intérêt et mériterait d'être étudié de plus près, car le sens précis n'en est pas toujours clair.

   On trouve ici le texte original javanais accompagné d'une traduction indonésienne.

Supplément : Istilah-istilah, n° 26, « Termes techniques, [fascicule] n° 26 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

Année IV, n° 4, avril 1956 (51 p.)

1. *Serba-serbi tentang sukukata* « Sur la syllabe », par Tardjan Hadidjaja (p. 3-10).

   Considération sur la syllabe, la conscience que le sujet parlant en a (en indo-

(1) Nous nous apercevons en corrigeant les épreuves, qu'un résumé de cette tragédie, plus long que le nôtre, a paru dans *Aspects de la Chine*, II (*PMG-BD*, LXIII), Paris, 1959, 299-304. Il est dû au professeur R. Ruhlmann.

(2) Ce titre est en javanais.

nésien et en javanais en particulier) et le problème de la coupure des mots en fin de ligne. L'auteur termine par des propositions sur ce dernier point.

*2. *Kesusasteraan asing dalam terdjemahan Indonesia* « La littérature étrangère en traduction indonésienne », par H. B. Jassin (p. 11-24).

Exposé succinct sur les traductions en indonésien d'ouvrages étrangers, en y comprenant les adaptations.

L'auteur fait remarquer que si le nombre d'œuvres occidentales traduites en indonésien est nettement supérieur à celui des traductions d'œuvres orientales, il n'est quand même pas très élevé et que les ouvrages traduits ne sont malheureusement pas toujours les meilleurs ni les plus représentatifs de la littérature à laquelle ils appartiennent. Il y a là un grand effort à faire.

Il est à remarquer, continue-t-il, qu'en dehors de certains ouvrages écrits en anglais, la plupart des traductions n'ont pas été faites sur le texte original, mais sur une traduction néerlandaise ou anglaise. Par contre, les œuvres originales néerlandaises traduites en indonésien sont rares et se composent surtout de récits historiques, de récits de voyages et de livres pour enfants.

Cette étude se termine par une liste des traductions en indonésien à la date de rédaction de l'article. On y trouve au total :

23	ouvrages	américains	1	ouvrage	polonais
22	—	anglais	12	—	russes
2	—	néerlandais	2	—	espagnols
10	—	français	1	—	suédois
1	—	allemand	1	—	chinois
1	—	danois	4	—	arabes
7	—	indiens	1	—	persan
1	—	italien	1	—	turc

A cette liste s'ajoutent les traductions du Qur'ān, de la Bible et autres ouvrages religieux.

Parmi les adaptations, l'auteur cite :

4	ouvrages	anglais	1	ouvrage	danois
1	—	américain	1	—	néerlandais
2	—	français			

Il y a enfin des romans d'aventures (une quinzaine de titres) et des livres pour enfants (24 titres).

3. *Satu fonem dan satu rangkaian kata dalam bahasa-bahasa Indonesia* « Phonème et groupe de mots dans les langues indonésiennes », par Susatyo Darnawi (p. 25-29).

Il s'agit de deux petits articles, le premier exposant quelques considérations sur l'orthographe et le second les opinions de l'auteur sur la manière d'écrire les noms composés.

4. *Sistem pemisahan sukukata dalam Bahasa Indonesia* « Système de séparation des syllabes en indonésien », par Umar Junus (p. 30-32).

Considérations sur la coupure des mots en fin de ligne.

*5. *Sistem pronomina Bahasa Minangkabau* « Le système des pronoms en minaŋkabaw », par Umar Junus (p. 33-35).

Bref exposé sur les pronoms personnels en minaŋkabaw et les termes de politesse les remplaçant, avec différentes formes dialectales.

*6. *Penjelidikan bahasa-bahasa dipulau Flores* « Recherches sur les langues de l'île de Flores », par le Dr R. Goris (p. 36-47).

Bref exposé sur les langues de quelques îles de la province appelée depuis quelques années officiellement *Nusa Tenggara* (litt. Iles du Sud-Est) en particulier de Flores, suivi d'une bibliographie chronologique divisée de la façon suivante [1] :

A. Flores oriental.
B. 1 Flores central : Sikka et Maumere [2].
B. 2 Flores central : Lio.
B. 3 Flores central : Nage et Keo.
B. 4 Flores central : Ngadha et Riung.
C. Flores occidental (Manggarai).

Flores et les îles adjacentes (généralités).

L'article se termine par une liste des missionnaires catholiques ayant spécialement étudié la culture de Flores et par une notice biographique sur le P. Paul Arndt.

7. *Keterangan tentang bahasa dan kebudajaan suku bangsa Sumba* « Remarques sur la langue et la culture de Soumba », par le Dr L. Onvlee (p. 48-50).

Sur le travail fait et encore à faire à Soumba des points de vue linguistique et ethnographique [3].

[8]. *Maklumat* « Livres reçus ».

*Supplément : *Istilah-istilah*, no 27, « Termes techniques, [fascicule] no 27 », publié par la *Komisi Istilah*.

ANNÉE IV, No 5, JUIN 1956 (40 p.)

*1. *Bahasa Tondano* « La langue de Tondano [Sulawəsi septentrional] », par F. S. Watuseke (p. 3-14).

Le tondano, dit l'auteur, est une des huit langues parlées dans le Minahasa [partie nord de l'île de Sulawəsi] que l'on peut diviser en deux groupes :

1. Tombuluq; 2. Tonseaq; 3. Tondano; 4. Tontemboan, et
1. Bantik; 2. Tonsawa; 3. Ratahan; 4. Ponosakan [4].

La plus importante du point de vue du nombre des sujets parlants est le *tontemboan* avec 110.000 environ. Le *tonseaq* et le *tondano* sont parlés par environ 60.000 individus et le *tombuluq* par 40.000. La moins importante est le *ponosakan* parlé par 2.000 individus seulement.

---

(1) Voir, pour toute cette région, *Atlas van Tropisch Nederland*, 1938, carte 27.

(2) Étant donné l'imprécision de la valeur de certaines lettres, nous conservons ici telle quelle l'orthographe administrative des toponymes.

(3) Pour la situation de cette île, voir la carte signalée à la note 1 ci-dessus.

(4) Le *to-* qui apparaît au début de la plupart de ces nominations est le mot dont nous avons parlé plus haut (p. 465, n. 2) qui signifie « homme », « gens », etc. *Tondano* signifie en fait « Les hommes du Lac », etc.

Après quelques remarques sur les régions où est parlé le tondano et sur la transcription utilisée, on trouve le texte tondano de la célèbre légende de *Mamanua et Lumaluinduŋ* avec en regard la traduction indonésienne et un lexique des mots du texte, de sorte que l'original est aisé à étudier.

Nous donnons ci-dessous un résumé de cette légende dont il sera reparlé plus loin.

« Il y avait une fois un homme du nom de Mamanua. On dit que c'est lui qui apprit aux hommes à faire des étangs pour l'élevage des poissons. Le lac Tondano serait ainsi un de ses étangs qui se serait agrandi.

« Un jour qu'il allait surveiller un de ses viviers, il entendit le bruit de quelqu'un qui se baigne. Il approcha tout doucement et aperçut des nymphes célestes en train de s'ébattre dans l'eau. Il s'empara du vêtement de l'une d'elles. Les nymphes s'envolèrent mais Lumaluinduŋ dont Mamanua avait le vêtement, ne le retrouvant pas le demanda à ce dernier. Mamanua répondit qu'il le ferait si elle voulait devenir sa femme. Elle accepta mais lui fit promettre que si jamais il voulait lui chercher les poux, il devait faire bien attention de ne pas lui arracher un seul cheveu. Ce qu'il promit. Ils eurent bientôt un fils qu'ils appelèrent Walansendow.

« Or, un jour que Mamanua épouillait Lumaluinduŋ, il lui arracha sans le vouloir un cheveu, et le sang se mit à jaillir. Lumaluinduŋ déclara alors à son mari que puisqu'il avait rompu sa promesse, elle était forcée de le quitter et qu'il devrait s'occuper de leur fils. Et elle disparut.

« Mamanua décida alors d'aller à la recherche de sa femme. Prenant son fils, il s'engagea dans la forêt et il demanda à divers arbres de grandir afin qu'il puisse aller au ciel avec son fils. L'un se brisa et l'autre s'arrêta à mi-chemin.

« Mamanua se rendit alors au bord de la mer et, voyant un gros poisson, lui demanda de les emmener jusqu'au pays où le soleil se lève. Le poisson accepta et après bien des difficultés ils arrivèrent au pays de Lumaluinduŋ. Mais Mamanua, étant mortel, ne pouvait supporter longtemps de vivre au ciel. On lui enleva alors les entrailles afin qu'il ne mange plus, tout comme les habitants du ciel. Il put alors vivre au ciel avec sa femme et leur fils. Celui-ci, une fois devenu grand, fut pris de nostalgie pour la terre et revint au pays qui l'avait vu naître ».

2. *Arti awalan ter* « Le sens du préfixe *tər-* », par Ts. Unggas P. K. (p. 15-18).

A l'aide de dialectes batak et en utilisant des mots dont la racine est *tar/tər*, l'auteur en conclut que le sens original est « rapide ».

L'argumentation n'est pas très convaincante.

3. *Mungkinkah Dewasimha dimakamkan digunung Tjandi dekat Prambanan?* « Dewasiŋha serait-il enseveli sur le mont Caṇḍi près de Prambanan? », par M. Sukarto (p. 19-21).

Prenant pour modèle l'explication du professeur Poerbatjaraka de *Kuñjarakuñjadeśa* par *Alas Saliman > Sleman* [1], l'auteur considère qu'un tas de pierres taillées qu'il a vu au sommet d'une colline au Sud-Est de Prambanan où, selon un habitant du voisinage, un tigre serait enterré, doit être la tombe de Dewasiŋha, le lion qui n'existe pas à Java y étant souvent confondu avec le tigre bien mieux connu.

Il va sans dire qu'une telle explication d'un amas de pierres, à l'aide de

[1] Sur cette étymologie de *Kuñjarakuñjadesa*, voir nos remarques dans *BEFEO*, XLVIII, 628-631.

déclarations de villageois, ne saurait sans autres faits pour la renforcer, permettre de l'identifier comme le *caṇḍi* d'un souverain mort il y a près de onze cents ans. Ce ne peut être pour l'instant qu'une supposition de bien peu de valeur.

*4. *Miramirah pada piagam Radja Balitung* « Miramirah dans les chartes du roi Balituŋ », par M. Sukarto (p. 22-25).

L'auteur, examinant l'expression *Saŋ Miramirah* d'une inscription de Balituŋ, considère qu'il s'agit d'un nom de village qu'il retrouve dans le toponyme moderne *Muruh* à sept kilomètres environ de Prambanan. S'appuyant sur les alternances vocaliques dans la formation de mots polis, il considère que *mirah* est ici aussi la forme krâmâ de *murah* et que ce dernier sera devenu « petit à petit » *muruh*.

Le « petit à petit » qui doit servir à permettre le passage de *murah* à *muruh*, autrement inexplicable, enlève à l'argumentation tout son poids.

*5. *Radja siapakah jang dimaksud Prapanca « ikang Bali nathanya duççila nica »?* « Quel roi Prapañca a-t-il en vue [dans la phrase] : Le roi de Bali, méchant et vil »?, par Ktut Ginarsa (p. 26-28).

L'auteur part de *Nāg.* 49. 4 où on lit : *Muwah ri Śakābdeṣu māsākṣi nabhi, ikaŋ Bāli nāthanya duśśīla nīca...*, soit : « Et en l'année Śaka 5-6-2-1 [= 1265], le roi de Bali était méchant et vil », il se demande qui est ce roi de Bali dont Prapañca ne donne pas le nom.

Parmi les textes historico-légendaires balinais, il cite le *Mayadanawāntaka* où il est raconté que *Mayadanawa*, roi de Bali, était si tyrannique que *Batarâ Putrañjayâ* (= Mahâdewâ) à Bəsakih demanda l'aide de Majapahit. De cette ville vint Batara Indra et ses soldats qui finirent par vaincre Mayadanawa qui mourut.

Un autre texte, le *Rajapurana*, raconte les mêmes événements d'une autre façon. Le roi de Bali, *Sri Topuluŋ*, était le descendant des dieux du *Gunuŋ Aguŋ* (*To-laŋkir*). Il avait deux patih (premiers ministres) *Ki Pasuŋgrigis* et *Ki Kəbo Iwâ*. Parmi ses ministres, on cite *Krian Girikamanâ* et *Krian Siŋârajâ*. Frappé de la malédiction divine, sa tête devint celle d'un porc, d'où son surnom (et celui de son palais) *Bheda hulu* (litt. « à la tête différente») [1]. Sa tyrannie était telle que le roi de Majapahit, Hayam Wuruk, envoya ses patih *Ki Arya Damar, Ki Gajah Mada*, etc., pour le soumettre. Le roi de Bali fut finalement vaincu.

L'auteur passe ensuite aux documents épigraphiques et remarque qu'il existe une inscription sur cuivre de 1259 Śaka au nom de *Aṣṭāsura Ratna Bumi Bantən* [2]. La qualification d'*Asura* lui semble indiquer un caractère de *raksasa*, donc terrible, et peut-être malfaisant. Si l'on pense que l'expédition eut lieu six ans après la date de cette inscription, il y a une grande probabilité pour que le roi dont Prapañca ne donne pas le nom soit *Aṣṭāsura Ratna Bumi Bantən*.

Le cadre historique connu permet en effet de croire que Pāduka Bhaṭāra Śrī Aṣṭāsura Ratna Bumi Bantən est bien le roi balinais dont parle Prapañca,

---

[1] C'est ainsi qu'est traditionnellement expliqué le nom du village moderne de *Bədulu*. Nous reviendrons sur cette question dans un article spécial.

[2] Pour cette inscription, voir Goris, *Prasasti Bali*, I, 44, n° 811 ; pour la date notre *EEI*, III, n° D. 63 et *EEI*, IV, 99.

les épithètes péjoratives signifiant probablement surtout qu'il refusait de se soumettre à Java.

6. *Akar kata bur dan pur* « Les racines *bur* et *pur* », par H. G. Tarigan (p. 29-31).
Listes de mots en karo, simaluŋun (deux dialectes batak) et en indonésien, où se trouvent les syllabes *bur* et *pur*. L'auteur en conclut que ces deux racines signifient « eau ».
Une étude de ce genre devrait utiliser plus de matériaux de comparaison pour que les conclusions qu'on en tire soient vraiment valables.

*7. *Kata tuan dan uda dalam pergaulan di Minangkabau* « Les mots *tuan* et *udâ* dans les relations sociales en pays minaŋkabaw », par Umar Junus (p. 32-33).
Détails sur l'emploi de ces deux modes d'adresse dans certains parlers minaŋkabaw.

8. *Tjatatan tentang etimologi kata gua* « Note sur l'étymologie du mot *gua* », par Nio Joe Lan (p. 34-36).
L'auteur refuse d'accepter l'étymologie de *gua* proposée dans un numéro précédent de la revue de M. Sukarto et déclare qu'il s'agit du caractère 我 dont l'élément formatif le plus important est 戈 qui signifie « lance ».
Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur pour considérer *gua* comme un mot chinois [1].

9. *Radio Malaya Singapura bagian Melaju* « Radio Malaisie de Singapour, section malaise », par Ramli Abdul Hadi (p. 37-40).
Reproduction — en orthographe latine de Malaisie — de deux causeries faites les 18 janvier et 15 février 1956 devant le microphone et intitulées *Kamus Radio* « Dictionnaire par Radio ».
Sur quelques expressions où entrent les mots *daya, rakam/rəkam, nyata*, etc.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 28, « Termes techniques, [fascicule] n° 28 », publié par la *Komisi Istilah* (31 p.).

Année IV, n° 6, avril 1956 (48 p.)

*1. *Tengger* « Təŋgər », par Singgih Wibisono (p. 3-48 et, à la face interne de la couverture, une page de bibliographie).

Cette petite monographie d'une région bien peu connue de Java qui n'est pas encore entièrement islamisée, nous offre successivement après :

a) Une *Introduction* du professeur Tjan Tjoe Siem (p. 3-4), et
b) Une *Préface* de l'auteur (p. 5).

les paragraphes suivants :

c) Situation de la région du Təŋgər (Prâbâliŋgâ) [p. 7];
d) Agriculture (p. 7-8);

[1] Cf. plus haut, p. 464 et n. 1.

e) Eau (p. 8-9);
f) État des routes (p. 9);
g) Le cratère du *Brâmâ* et la grotte *Widâdaren* (p. 9-11);
h) Les Tengguerais (p. 11-14);
i) La langue (p. 14);
j) Les noms propres (p. 14-15);
k) Éducation (p. 15);
l) Le *Pətiŋgi* (chef du village) et les fonctionnaires du village (p. 15-17);
m) Religion (p. 17-21);
n) Le *Dukun* (p. 21);
o) Ses aides (p. 21-22);
p) Ses ustensiles (p. 22-24);
q) L'Islam (p. 24-25);
r) La naissance et ses cérémonies (p. 25-26);
s) Le mariage (p. 26-28);
t) La mort (p. 29-30);
u) La fête de *karo* [2e mois] (p. 31-33);
v) La fête de *karo* au village de Ṅadas (p. 33-35);
w) La fête de *karo* au village de Sapikərəp (p. 35-36);
x) Le jeu *ujuŋan* (p. 37-38);
y) La fête de *karo* au village de Ṅadisari (p. 38-40);
z) La préparation du *Sodoran* (p. 40-42);
aa) Le cours du *Sodoran* (p. 42-45);
bb) Quelques énigmes et leur solution (p. 45-48);
cc) Bibliographie (sur la couverture).

L'article est illustré d'une carte (p. 6) et de diverses figures (p. 23, 30, 39, 41 et 43).

Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce travail qui est le résultat d'un séjour au Təŋgər et ne doit pratiquement rien aux études parues avant sur cette région. Il n'est guère possible d'en faire un résumé suffisamment bref pour ce compte rendu et c'est pourquoi nous n'avons traduit ci-dessus que le titre des paragraphes.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 29, « Termes techniques, [fascicule] n° 29 », publié par la *Komisi Istilah* (24 p.).

Année V, n° 1, octobre 1956 (43 p.)

*1. *Hari lahirnja Djajakarta* « Le jour de la fondation de Jayakarta », par le prof. Dr P. A. Hoesein Djajadiningrat (p. 3-11).

Dans cet article, l'auteur discute le choix du 22 juin comme jour anniversaire de la fondation de Jakarta (en orthographe administrative Djakarta) ou, en d'autres termes, le jour où un nouveau nom, Jayakarta (contracté plus tard en Jakarta) a été donné à la ville Sunda Kalapa. Cette date, proposée par le professeur Soekanto dans une brochure récente, a été adoptée par le Conseil municipal de Djakarta, bien que l'auteur en question ait précisé que les sources ne permettent pas de déterminer avec certitude la date du changement de nom.

Le professeur Djajadiningrat résume les événements qui ont précédé le changement de nom : le document portugais unilatéral qui se présente comme un

traité d'amitié entre les Portugais et le premier ministre du roi de Sounda (hindouiste) et qui fut établi le 21 août 1522 (1); départ de Malaka, le 23 octobre 1526, de la flotte de Francisco de Sá; arrivée de cette dernière à Sunda Kalapa, juste quelques jours après la mort du roi de Sounda, tué dans un combat contre Falatehan et les troupes musulmanes de ce dernier; Francisco de Sá, n'ayant pas prévu cela, ne peut entreprendre la lutte et retourne à Malaka. Malheureusement, les sources portugaises ne donnent pas les dates exactes de ces derniers événements (2).

Le professeur Djajadiningrat considère que Falatehan aura probablement choisi, pour donner un nouveau nom à la ville qu'il venait de conquérir, un des grands jours de fête musulmans.

Le 12 Rabīʿul-Awwal 933 H. (anniversaire de la naissance du Prophète) ayant coïncidé cette année-là avec le 17 décembre 1526, il en conclut que c'est là la date la plus probable, bien que la célébration du Mawlud puisse aussi avoir eu lieu pendant tout le mois après le 12.

*2. *Laporan sementara tentang penjelidikan sosiologis dilapangan mengenai susunan kemasjarakatan orang² Indo-Eropah di Indonesia* « Rapport provisoire sur des recherches sociologiques sur la condition sociale des Eurasiens en Indonésie », 3e partie (fin), par [Mlle] le Dr E. Allard (p. 12-29).

Voici les titres des principaux paragraphes de la dernière de cette étude qui porte sur la ville de Sâlâtigâ dans le centre de Java :

Généralités.
Visites officielles.
La ville de Salatiga.
Nombre d'habitants : Indonésiens, Eurasiens et étrangers.
Changement de nom.
Les retraités.
Total des salariés.
Chômage.
Éducation.
Religion.
Occupation des jeunes entre 18 et 30 ans.
Afflux vers les grandes villes.
Avenir des enfants.
Les Eurasiens forment-ils un groupe social distinct?
Conclusion.

*3. *Wanita, prija dan perempuan* « Les termes *wanita, prija* et *perempuan* », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 30-36).

Détails sur l'origine et les emplois en vieux javanais des mots cités dans le titre. Pour le troisième d'entre eux, l'auteur cite l'inscription de Gândâsuli [Saŋ Hyaŋ Wintaŋ] où apparaît le terme *parpuan* qui est étymologiquement

(1) On trouvera le texte portugais de ce document daté du 21 août 1522 transcrit, avec une traduction néerlandaise, dans F. de Haan, *Oud Batavia*, II (volume de planches), p. I à IV. La photographie publiée dans le même volume (planche J 1), ne reproduit malheureusement que les dernières lignes et les signatures. On est étonné qu'un ouvrage par ailleurs fort bien fait, et si richement illustré, se contente, pour plusieurs anciens documents, d'une photographie incomplète.

(2) Le prof. H. Djajadiningrat a lui-même résumé les événements en question dans sa thèse *Critische beschouwing van de Sadjarah Banten* « Examen critique du Sajarah Bantən », Haarlem, 1913.

apparenté à *pərəmpuan*. Il donne de certains mots une interprétation différant de celle de De Casparis dans *Prasasti Indonesia*, I [1]. Alors que ce dernier considère *parpuan* comme l'équivalent ancien de *pərəmpuan*, le professeur Poerbatjaraka y voit un équivalent de *yaŋ dipərtuan*, donc à peu près « seigneur ».

Cette thèse mérite un examen sérieux et nous y reviendrons ailleurs.

4. *Mentjari bentuk edjaan* « A la recherche d'une orthographe », par M. Purbohadiwidjojo (p. 37-42).

Propositions concrètes pour une indonésianisation systématique des mots étrangers, surtout dans le domaine des termes techniques.

[5]. *Maklumat* « Livres reçus » [p. 43].

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 30, « Termes techniques, [fascicule] nº 30 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

Un papillon d'*errata*.

ANNÉE V, Nº 2, DÉCEMBRE 1956 (40 p.)

*1. *Gandalaju* « Gândâlayu », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 3-6).

Explication du nom d'un pont à Yogyâkartâ, *Gândâlayu*, par une aphérèse de l'expression *setubandalayu*, l'alternance *b/g* étant attestée dans divers mots.

*2. *Tempat pemakaian istilah klasifikasi kekerabatan pada orang Djawa dan Sunda dalam susunan masjarakat* « Usage des termes classificatoires de parenté dans la structure sociale des Javanais et des Soundanais », par Ukun Surjaman (p. 7-32).

Listes commentées des termes de parenté en javanais et en soundanais avec diverses considérations connexes, de bons diagrammes et une bibliographie.

Nous ne pouvons que recommander la lecture de cet excellent travail.

*3. *Sumbangan Simelungun buat perkembangan kesusasteraan Indonesia* « Contribution de la région Simaluŋun à l'évolution de la littérature indonésienne », par H. G. Tarigan (p. 33-36).

Texte et traduction indonésienne de 22 *pantun* dans le dialecte batak de Simaluŋun.

*4. *Tangis-tangis Simbandar* « Chants tristes de Simbandar », par H. G. Tarigan (p. 37-40).

Choix de *taŋis-taŋis* qui sont une sorte de petits poèmes originaires d'un village du pays Simaluŋun, Simbandar, d'où ils se sont répandus ensuite dans toute la région. Il y en a deux sortes : ceux où un orphelin se plaint de son sort, et ceux où un jeune homme ou une jeune fille amoureux pleure l'absence de l'être aimé.

De même que dans l'article précédent, le texte original en batak simaluŋun est donné avec une traduction indonésienne.

Les textes batak facilement accessibles étant rares, on aura intérêt à consulter

---

[1] Cf. *PI*, I, p. 50-73.

ces deux petits articles, ainsi que d'autres du même auteur que nous mentionnons plus loin.

*Supplément : Istilah-istilah, nº 31, « Termes techniques, [fascicule] nº 31 », publié par la *Komisi Istilah*.

Année V, nº 3, février 1957 (48 p.)

*1. *Tentang karangan Prof. Dr. P. A. Hoesein Djajadiningrat : « Hari lahirnja Djajakarta »*, « Au sujet de l'article du professeur Hoesein Djajadiningrat [intitulé] : ' La fondation de Jayakarta ' », par le prof. Dr Mr Soekanto (p. 3-9) avec des « Remarques » (*Tjatatan*) du prof. Hoesein Djajadiningrat (p. 9-11).

Dans cet article, le professeur Soekanto défend la plausibilité de son choix du 22 juin 1527 pour le changement de nom de Sunda Kalapa en Jayakarta, en faisant remarquer qu'il n'y a pas certitude absolue, mais il considère que la date proposée par le professeur Djajadiningrat (17 décembre 1526) est tout aussi hypothétique.

Dans sa réponse, le professeur Djajadiningrat rappelle le fait que la flotte portugaise avait quitté Malaka le 23 octobre 1526 et qu'à Noël de la même année, on apprit à Cochin que Franscisco de Sá était revenu. Le 22 juin 1527 est donc beaucoup trop tard. Après une discussion de divers détails que nous n'avons pas à mentionner ici, cet auteur conclut qu'il y a deux possibilités :

1. Ou bien la victoire de Falatehan a eu lieu le 16 ou le 17 décembre et elle a été célébrée en même temps que le *Mawlud*,

2. Ou bien cette victoire a eu lieu après le 17 décembre 1526, mais avant le 5 janvier 1527, et le *Mawlud* a été fêté également avant le 5 janvier (fin du mois de Rabi'ul-Awwal, le 4).

Nous abrégeons évidemment et ne pouvons que renvoyer au texte original pour toute l'argumentation.

*2. *Suara e* (*pəpət*) « La voyelle ə (*pəpət*) », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 12-16).

Données sur l'existence du *pəpət* en vieux malais et en vieux javanais et les moyens de l'exprimer dans l'écriture. L'auteur termine en déclarant qu'il est absolument nécessaire de distinguer le *pəpət* de *è/é* dans l'orthographe en lettres latines, sinon la confusion actuelle ne fera qu'augmenter.

*3. *Kata djemur* « Le mot *djemur* », par le prof. Dr Gerhard Kahlo (p. 17).

Quelques détails au sujet des racines *mur* et *jur*, car cet auteur considère que *jəmur* est une forme à infixe.

Un tel sujet demanderait une étude beaucoup plus approfondie, et l'on ne peut que rester pour l'instant dans l'expectative.

*4. *Dinasti Warmadewa dan Dharmawangça dipulau Bali* « La dynastie Warmadewa et Dharmawaŋśa à Bali », par le Dr R. Goris (p. 18-31).

Fort intéressant exposé de l'histoire de Bali à cette période, pour lequel l'auteur s'appuie sur les inscriptions balinaises, qu'il connaît fort bien, et aussi sur les inscriptions javanaises.

Nous disons ailleurs pourquoi nous ne pouvons accepter certaines de ses déductions, en particulier que le roi enseveli dans la première tombe du Gunuŋ Kawi serait Udayana [1].

Nous ne ferons ici que les remarques suivantes :

A propos des trois « énigmes » dont parle l'auteur au début de la page 27, nous dirons, au sujet des deux premières, et sans pouvoir entrer dans les détails, que :

1. Nous croyons personnellement, d'après son titre et le texte du document qui la nomme, que Śrī Mahārāja Śrī Wijaya Mahādewī est la fille de Pu Siṇḍok.

2. L'inscription de 937 Śaka éditée par Van Naerssen ne semble guère mériter confiance. En tout cas, les éléments de la date sont irréductibles et si l'on ne doit pas lui dénier *a priori* toute valeur, il est évident qu'on ne peut en utiliser le texte qu'avec de grandes précautions [2].

Notre correction en 932 Śaka du millésime de l'inscription de Juŋ Hyaŋ est avant tout basée sur les éléments de la date qui, avec une lecture 962, ne concordent pas entre eux. C'est après coup qu'il nous a paru sur la photo que le chiffre, bien peu net d'ailleurs, ressemble plus à un 3 qu'à un 6 [3].

5. *Bahasa Bugis/Makassar sebagai bahasa kebudajaan* « Les langues bouguinaise et makassaraise comme langues de culture », par H. D. Mangemba (p. 32-38).

Plaidoyer pour le bouguinais et le makassarais étant donné l'importance des œuvres littéraires et historiques écrites en ces langues et les mots nouveaux qu'elles peuvent fournir à l'indonésien.

6. *Huruf Tionghoa dalam kehidupan sehari-hari orang Tionghoa* « Les caractères chinois dans la vie journalière des Chinois », par Nio Joe Lan (p. 39-45).

Généralités sur la formation des caractères chinois et leur emploi comme talisman pour repousser les maladies ou tout autre danger, tel que l'action des démons, et enfin dans le culte.

*7. *Mupugkeun kandjut kundang* « Jeter le contenu du sachet », par A. Prawirasuganda (p. 46-48) [4].

Le titre de ce petit article est un proverbe soundanais qui se rapporte à la coutume suivante : autrefois, lorsque des Soundanais mariaient leur plus jeune enfant, ce qui se faisait avec plus d'éclat que pour les autres, on jetait cérémoniellement le contenu d'un petit sachet que l'enfant avait porté depuis sa naissance et qui se composait de diverses herbes et racines médicinales avec quelque menue monnaie.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 32, « Termes techniques, [fascicule] nº 32 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

---

[1] Voir nos *Études balinaises*, III, dans *BEFEO*, L, 1960, p. 133-143.

[2] Voir F. H. Van Naerssen, *Oud-Javaansche Oorkonden in Duitsche en Deensche Verzamelingen* [Leiden, 1941], p. 76-81. Pour un spécimen de l'écriture, voir la revue maintenant défunte *Cultureel Indië*, I, 1939, 22, où se trouve une photographie de la première plaque. Il s'agit de toute façon d'une copie qui ne peut être antérieure au milieu du XIIe siècle EC. (mais est probablement nettement plus récente), l'élément astrologique *rāśi* (le signe du zodiaque) que l'on trouve à la fin de la date n'apparaissant dans des inscriptions indiscutablement originales qu'avec Śrī Sarwweśwara, soit en 1081 Śaka (cf. *EEI*, IV, 72-73, nº A. 155).

[3] Voir la discussion dans *EEI*, IV, 124-125, nº D. 22.

[4] Le titre de cet article est en soundanais et non en indonésien.

ANNÉE V, Nº 4, AVRIL 1957 (47 p.)

*1. *Raden Inu main gamelan : « Bahan untuk menerangkan kata patet »*, « Raden Inu joue du *gamələn* : matériaux pour expliquer le mot *paṭət* », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 3-25).

Après avoir passé en revue les définitions diverses que différents auteurs — javanais aussi bien qu'occidentaux — ont donné du mot *paṭət* (1), l'auteur explique, à l'aide d'un texte malais du *Pañji Səmiraŋ* et un passage du *Sərat Cəṇṭini* javanais, l'origine du terme *paṭət* par une altération, peut-être sous l'influence d'un intermédiaire balinais, du mot *patut* qui a en musique le sens d'« accorder [par exemple le *rəbab* avec un métallophone] ». Il présente ensuite une nouvelle interprétation du fait musical appelé *paṭət* qui expliquerait l'expression *paṭət sâŋâ*, mais qui ne convient ni à *paṭət nəm*, ni à *paṭət məñurâ*.

Il veut en outre voir, dans le nom du métallophone *gənder*, qui est l'un des principaux instruments d'un orchestre javanais, une altération de *Gandhāra* d'où cet instrument devrait provenir.

Nous ne sommes personnellement absolument pas d'accord avec cette dernière étymologie, mais nous ne pouvons la discuter ici (2). La première semble à première vue plus plausible, mais différents détails font difficultés. Quoi qu'il en soit, cet article contient nombre de données intéressantes qui le rendent digne d'être lu avec attention.

*2. *Sumbangan Simelungun* « Contribution simaluŋun », par H. G. Tarigan (p. 26-27).

Exemples d'assimilation de *m*, *n*, *h* et *ŋ* en simaluŋun.

*3. *Aneka ragam dari Simelungun* « Varia de Simaluŋun », par Henry Guntur Tarigan Sibaro (p. 28-41).

Textes en batak simaluŋun (poésie et prose) avec traduction indonésienne, malheureusement sans aucune note. Il est vrai que ces contes, rédigés dans un style très simple, se lisent facilement.

*4. *Sailo' (njanjian kedukaan) didaerah Toradja* « *Sailoq* (chants tristes) de la région toraja », par L. Pakan (p. 42-43).

Texte original toraja (le dialecte n'est pas indiqué) d'une mélodie chantée à la fête des morts, avec la traduction indonésienne.

5. *Dari pekan pemuda kepembangunan Negara* « De la Semaine des Jeunes à la reconstruction du pays » (p. 44-45).

Déclaration du Service de l'éducation sociale du Ministère de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Culture, à l'occasion de l'organisation d'une « Semaine des Jeunes ».

6. *Sajembara mengarang epos perdjuangan pemuda* « Concours pour la composition d'une épopée sur la lutte des jeunes » (p. 46) (3).

---

(1) Un musicologue américain, le Dr Mantle Hood, a consacré récemment un ouvrage à cette question. Voir Mantle Hood, *The nuclear theme as a determinant of paṭĕt in Javanese music*, Groningen, 1954.

(2) Il est pratiquement certain que ce terme a une origine onomatopéique, comme nous espérons le montrer ailleurs.

(3) Il s'agit de la lutte pour l'indépendance.

Conditions du Concours organisé par le Service de l'éducation sociale du Ministère de l'Enseignement, de l'Éducation et de la Culture.

[7.] *Maklumat* « Livres reçus » [p. 47.]

**Supplément : Istilah-istilah,* n° 33, « Termes techniques, [fascicule] n° 33 », publié par la *Komisi Istilah.*

Année V, n° 5, juin 1957 (48 p.)

1. *Gerakan Modernisme di Mesir* « Le mouvement moderniste en Égypte », par le prof. Dr Osman Amin (p. 3-14).
Traduction d'une causerie faite en anglais à Djakarta le 11 juin 1956, sur le modernisme en Égypte et en particulier le rôle de Muhammad ʿAbduh.

*2. *Pura Segara Penimbangan* « Le temple marin Pənimbaŋan », par le docteur Suwito Santosa (p. 15-24).
Excellente description d'un « Purå Səgarå » (Temple au bord de la mer) du Nord de Bali près du village du Pañji à quelques kilomètres de Buleleŋ, avec quatre figures et deux photographies.

*3. *Memperkenalkan kebudajaan dan kesenian daerah Toradja kepada masjarakat Indonesia* « Présentation de la culture et de l'art de la région toraja à la société indonésienne », par L. Pakan (p. 25-36).
Description d'une fête de mariage au village de Kesuq, région des Toraja Saqdan, avec le texte original des questions et réponses traditionnellement échangées à cette occasion ainsi que la traduction indonésienne de celles-ci.

*4. *Seluk-beluk bahasa Tondano* (*Minahasa*) « Détails sur la langue tondano (Minahasa) », par A. Wantalangi (p. 37-42).
Détails sur les pronoms personnels et les verbes, au présent, au passé et au futur.

5. *Anda, kata baru dalam Bahasa Indonesia* « *Anda,* un mot nouveau en indonésien », par Sabirin (p. 43-45) avec des remarques (*tjatatan*) par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 45-46).
Beaucoup d'Indonésiens ressentent une certaine gêne à ne pas avoir comme terme d'adresse à la 2e personne un mot qui puisse être employé par tous et pour tous, sans distinction de sexe, de rang ou d'âge comme, par exemple, l'anglais « you » ou le français « vous ».
Parmi les termes proposés de divers côtés, il en est un, *anda,* qui semble le dernier-né et que l'auteur de cette communication propose en donnant les raisons qui militent en sa faveur.
Dans ses *Remarques,* le professeur Poerbatjaraka cite plusieurs mots « anda » d'origine diverse et, sans être opposé à l'emploi de *anda* comme pronom personnel, il demande pourquoi on n'adopterait pas *anta* dont la 2e syllabe est une 2e personne du pluriel en vieux javanais [1].

[1] Il se trouve aussi que *anta* (أنتَ) signifie « tu, toi » en arabe, mais uniquement en s'adressant à un homme.

*6. *Kata tuan dan uda dalam pergaulan di Minangkabau* « Les mots *tuan* et *udâ* dans les relations sociales en pays minaŋkabaw », par S. M. Latif (p. 48).
Détails sur l'emploi de ces deux termes d'adresse [1].

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 34, « Termes techniques, [fascicule] n° 34 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

Année V, n° 6, avril 1957 (43 p.)

*1. *Sumbangan landjutan tentang bahasa Tondano* « Nouvelle contribution sur la langue tondano », par F. S. Watuseke (p. 3-42).
Après quelques détails sur la langue, son orthographe et sa prononciation, on trouve un texte en tondano, avec une traduction indonésienne et un commentaire grammatical très détaillé. Cet article fort intéressant, se termine par trois petites cartes, délimitant l'aire où est parlé le tondano.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 35, « Termes techniques, [fascicule] n° 35 », publié par la *Komisi Istilah*.

Année VI, n° 1, octobre 1957 (44 p.)

1. *Tugas Museum di Indonesia* « La tâche des Musées en Indonésie », par Moh. Amir Sutaarga (p. 3-14).
Causerie faite par l'auteur — secrétaire du *Lembaga Kebudajaan Indonesia* [2] — le 17 mai 1956 sur la tâche des Musées en général et en particulier en Indonésie.

*2. *Serba-serbi tentang hari raja Galungan* « Divers détails sur la fête de Galuŋan », par I Ktut Ginarsa (p. 15-23).
L'auteur donne de nombreux et fort intéressants détails sur la fête de Galuŋan, son origine et les textes littéraires anciens aussi bien que les inscriptions qui peuvent jeter quelques lumières sur le sujet.
Il est dommage que certaines chartes lui aient échappé. La plus ancienne inscription javanaise originale connue utilisant les données cycliques n'est pas celle de 762 Śaka (qui est d'ailleurs une copie tardive) [3] mais celle de Garuŋ de 741 Śaka [4].
Il croit la fête de Galuŋan instituée après la mort de Guṇapriyadharmapatnī (la mère d'Airlaŋga) de sorte qu'il y voit une influence javanaise. Il suppose même que cette fête aura été tout d'abord l'anniversaire du jour de la crémation de Guṇapriyadharmapatnī (p. 21) mais qu'elle ne s'appelait pas encore ainsi, car le mot *galuŋan* lui-même n'apparaît pas dans les inscriptions avant Jayapaŋus, en 1103 Śaka [5].

---

(1) Pour un autre article sur le même sujet, cf. plus haut, p. 478.
(2) L'ancienne « Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen » ou « Société royale batavianaise des Arts et des Sciences ».
(3) Cf. notre *EEI*, III, 28-29 (n° A. 12) avec les notes 3-4 et aussi *EEI*, IV, 19, avec la note 2.
(4) Cf. *EEI*, III, 26-27 (n° A. 7) et *EEI*, IV, 101-102.
(5) Voir le passage en question dans Van Stein Callenfels, *Epigraphia Balica* (= *VBG*, 66, fasc. 3, 1926), p. 41, plaque III *a*, ligne 4. C'est l'inscription n° D. 55 de notre *EEI*, III et le n° 602 de Goris dans ses *Prasasti Bali*, p. 32.

A ceci nous ferons remarquer que si le système des *wuku* semble bien originaire de Java, et ne fait son apparition à Bali que dans des chartes en vieux javanais de Guṇapriyadharmapatnī, il n'en reste pas moins que dans des inscriptions en vieux balinais antérieures de près d'un siècle, on trouve le terme *hatəmuaŋ* qui semble bien désigner un double cycle de 210 jours, soit 420 jours, ou alors il faut accorder à ce terme un autre sens [1].

L'auteur considère en outre que le mot *galuŋan* est une altération de *baluŋ*, ce qui nous semble très hypothétique. Non pas phonétiquement, car il y a bien d'autres exemples d'une alternance *b/g* (il en donne quelques-uns), mais par suite de l'existence de divers radicaux ayant le même schéma consonantique et dont l'idée centrale est celle de « cercle » [2].

De toute façon, cet article, bien documenté, est du plus haut intérêt.

*3. *Renungan tentang toponim* (*terutama di Djawa*) « Réflexions sur les toponymes (en particulier à Java) », par M. Purbohadiwidjojo (p. 24-28).

Généralités sur les noms de lieux avec des exemples, surtout tirés d'une région de Java où des toponymes d'origine soundanaise subsistent.

*4. *Fungsi kata negara dan negeri* « La fonction des mots *nəgara* et *nəgəri* », par H. Widjono (p. 29-30).

*5. *Fungsi kata negara dan negeri* « La fonction des mots *nəgara* et *nəgəri* », par K. Wirija Mihardja (p. 30-32).

*6. *Pemakaian istilah negara dan negeri* « Emploi des termes *nəgara* et *nəgəri* », par M. A.W. Djumena (p. 33).

Ces trois petits articles s'attachent à expliquer la différence d'emploi entre les deux termes en question, laquelle revient en grande partie à une question d'usage, bien que la tendance soit que « *negara* » [nəgara] s'emploie surtout lorsqu'il s'agit de « l'État » en tant que « gouvernement » et « *negeri* » [nəgəri] lorsqu'il s'agit du « pays » en tant que « population », etc. Le premier article rappelle qu'en javanais les deux termes *nəgårå* et *nəgari* sont strictement synonymes, le second étant simplement la forme polie (krâmâ) du premier.

*7. *Aksen kata dan irama puisi Indonesia* « L'accent de mot et le rythme dans la poésie indonésienne », par Soeroso Karsonohardjo (p. 34-37) [3].

Réponse à une opinion émise par le docteur Teeuw dans son livre *Pokok dan Tokoh* et selon lequel : « ... on peut dire d'une façon générale que le sens de l'accent existant en indonésien est très insuffisant, et fait qu'on ne peut y réaliser un rythme satisfaisant comme par exemple, en néerlandais... » [4].

On pourrait répondre en faisant remarquer qu'il existe de nombreuses langues où il n'y a pas d'accent de mot comparable à celui des langues germaniques, et

---

(1) Voir par exemple Goris, *Prasasti Bali*, I, 61 (inscription n° 006, plaque II *a*, ligne 4). Nous avons cité ce passage dans *EEI*, I (*BEFEO*, XLV), p. 6, note 2, fin du 2e alinéa et d'autre part le *BHW* de Van Eck, p. 105 *a* s.v. « temoewang » expliqué par : « un an; un an de 12 mois ou 420 jours ». Cf. aussi *Bhâwanâgara*, II, 183.

(2) Cf. les quelques exemples que nous avons cités dans *EEI*, I, p. 5, note 2.

(3) A prononcer [Surâšâ Karsânâ arjâ].

(4) Cf. A. Teeuw, *Pokok dan Tokoh dalam kesusasteraan Indonesia Baru*, 3e éd., Djakarta, 1955, p. 80.

qui pourtant ont une riche littérature poétique. On est évidemment libre de ne pas l'aimer, mais c'est alors affaire de goût.

Nous ne pouvons reprendre cette question ici, mais il est évident qu'il est injuste de juger la poésie d'une langue au moyen de normes faites pour d'autres langues et qu'un tel jugement est faussé dès le départ.

8. *Kata* « Le mot », par Soedarmo (p. 38).
   Critique de l'orthographe employée pour certains mots indonésiens par le professeur Poerbatjaraka dans ses articles.

*9. *Pekerjaan Jawatankuasa-jawatankuasa istilah D.B. & P.* « L'activité des sections du Conseil pour la langue et la littérature », par Muhammad bin Haniff (p. 39-40).
   Reproduction, en orthographe de la Péninsule malaise, d'une causerie faite à Radio Singapour le 1er avril 1957, sur les termes nouveaux adoptés par le Conseil [malais] pour la Langue et la Littérature.

10. *Buku pertama keluaran Dewan Bahasa dan Pustaka dan perihal mengarang cherita pendek* « Le premier livre édité par le Conseil pour la Langue et la Littérature; à propos d'un concours de nouvelles », par la section de rédaction du D.B.P. (p. 41-43).
   Il s'agit également d'une causerie faite à la Radio le 29 avril 1957.
   Le livre en question est une traduction malaise de l'ouvrage de Mark Twain « The Prince and the Pauper ». La deuxième partie de cette causerie donne divers détails sur les nouvelles (« short stories ») envoyés au jury pour le concours institué par le *Dewan Bahasa dan Pustaka*.

[11] *Maklumat* « Livres reçus » (p. 44).

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 36, « Termes techniques, [fascicule] n° 36 », publié par la *Komisi Istilah* (28 p.).

ANNÉE VI, N° 2, DÉCEMBRE 1957 (44 p.)

*1. *Menindjau Slawatan Maulud di Jogjakarta* « Sur le *Slawatan mawlud* à Yogyâkartâ », par le Dr M. Trajono (p. 3-18) avec trois photographies.
   Excellente description de la façon dont ont été célébrés deux *Slawatan Mawlud* à Yogyâkartâ en janvier 1957. Il s'agit d'une récitation d'un texte racontant la naissance du Prophète (en général celui de Barzanji) entrecoupé de poésies et de textes en prose en javanais avec accompagnement de divers tambours qui remplissent le même office que les gongs dans le *gamǝlan*. Détails sur le rôle de chacun des récitants et exécutants, les textes utilisés, leurs instruments, leur position sociale, etc.
   On remarquera que le *Slawatan Mawlud* peut être célébré à n'importe quelle période de l'année comme cérémonie propitiatoire — exactement comme une représentation de Wayaŋ Kulit — pour demander la bénédiction divine à l'occasion d'un événement important pour la communauté ou la famille. Malheureusement, aucun texte n'est reproduit.

*2. *Batara Suksma Kawekas* « Batârâ Suksmâ Kawǝkas », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 19-20).

L'expression javanaise *Baṭârâ Suksmâ Kawəkas* a été utilisée dans le *Sərat Râmâ* de Yâsâdipurâ dans le sens de « La Divinité Suprême », comme équivalent de *Baṭârâ Guru* = Śiwa.

L'auteur fait remarquer qu'il y a là une erreur de Yâsâdipurâ et il l'explique ainsi : Yâsâdipurâ a dû avoir connaissance du passage du *Rāmāyaṇa* vieux javanais où l'expression *Bhaṭāra Sukṣma* est suivie du mot *Kawəkas*, lequel signifie ici « il resta (en arrière) ». Ce dernier terme aura été pris par le poète qui ne comprenait plus le vieux javanais, comme faisant partie du nom divin, d'où son emploi depuis comme tel.

Cette explication est certainement la bonne.

* 3. *Suatu tjeritera India-Kuno dan suatu tjeritera Minahasa-kuno jang bersamaan* « Ressemblance entre une histoire de l'Inde ancienne et une histoire du Minahasa ancien », par F. S. Watuseke (p. 21-29).

Points de ressemblance entre l'histoire de Urwaśi et de Pururawas et la légende du Minahasa intitulée *Lumaluinduŋ et Mamanua*. Le résumé de cette dernière est donné p. 23-24 [1]. L'auteur y joint quelques considérations sur les possibilités de contacts directs ou indirects entre la littérature indienne et le Minahasa.

*4. *Tegur sapa orang Makassar dalam pertjakapan* « Modes d'adresse des Makassarais dans la conversation », par H. D. Mangemba (p. 30-31).

Détails sur l'emploi des formes pronominales possessives en makassarais.

*5. *Sedikit tentang bahasa Banjuwangi* « Quelques mots sur la langue de Bańuwaŋi », par M. S. Prianggana (p. 32-36).

Quelques exemples fort intéressants de mots utilisés dans le dialecte de Bańuwaŋi, accompagnés de certaines considérations difficilement acceptables.

*6. *Permainan laèsan di Djuwana* « Le jeu *laesan* à Juwânâ », par Susatyo Darnawi (p. 37-41).

L'auteur décrit une danse qui est exécutée en état de transe et qui n'existe que dans un village de pêcheurs du Centre de Java (côte nord) du nom de Karaŋ Maŋu (région de Juwânâ). Seuls des hommes y participent. Elle est accompagnée de chants — dont le texte javanais est donné avec traduction indonésienne — et de quelques instruments à percussion. Une figure (p. 41) illustre la position respective des participants.

*7. *Gundaling* par Henry Guntur Tarigan (p. 42-44), avec une note du prof. Poerbatjaraka (p. 44).

Essai d'interprétation du nom d'une colline, *Gundaliŋ* près de Brastagi (Nord de Soumatra, à proximité du lac Toba), en pays karo [2]. L'auteur — se basant, nous dit-il, sur la prononciation *guŋdaliŋ* qu'il a entendue dans sa jeunesse —, scinde le nom en deux mots : *guŋ* qui signifie en karo « colline » et *daliŋ* considéré comme une altération de *deleŋ* qui signifie aussi « colline, montagne ». C'est à cette étymologie qu'il s'arrête après en avoir envisagé d'autres.

---

[1] Nous avons donné plus haut (p. 476) un résumé de cette légende d'après la publication du texte tandano accompagné de sa traduction indonésienne.

[2] Cf. pour la région du lac Toba l'*Atlas van Tropisch Nederland*, carte 12 *b*.

Dans sa note, le professeur Poerbatjaraka propose une étymologie toute différente pour la seconde partie du nom : *daliŋ* viendrait selon lui de *da* (particule honorifique) + *liṅga* le mot sanskrit bien connu. Nous avouons ne pouvoir le suivre.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 37, « Termes techniques, [fascicule] n° 37 », publié par la *Komisi Istilah* (31 p.).

Année VI, n° 3, février 1958 (40 p.)

1. *Tentang soal perubahan huruf Tionghoa* « Sur la modification des caractères chinois », par [Mlle] le Dr Tan Gwat Lie.

Cet article qui occupe tout le numéro, est divisé en ciŋq chapitres :

I. *Introduction* (p. 3-4).
II. *Sur les abréviations des caractères chinois* (p. 5-22).
III. *Sur le P'u t'ung hua* (*La langue commune*) [p. 22-23].
IV. *A propos d'une orthographe phonétique du chinois* (p. 23-36).
V. *Supplément* (p. 37-38).
Bibliographie (p. 39-40 et couverture).

Excellent résumé de l'état des questions traitées avec citations de nombreux ouvrages et articles chinois ainsi que de quelques ouvrages occidentaux.

**Supplément : Istilah-istilah*, n° 38, « Termes techniques, [fascicule] n° 38 », publié par la *Komisi Istilah* (30 p.).

Année VI, n° 4, avril 1958 (44 p.)

*1. *Radja-radja Bali sedjak keradjaan Anak Wungçu sampai kemenangan Gadjah Mada* « Les rois de Bali depuis le règne de l'Anak Wuŋśu jusqu'à la victoire de Gajah Mada », par le Dr R. Goris (p. 3-10).

Il n'est guère besoin de recommander la lecture de cet article lequel, comme tous ceux du Dr Goris, est fort bien documenté et rempli de suggestions intéressantes. Nous discuterons ailleurs quelques détails où nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur [1].

*2. *Remarques* du prof. Poerbatjaraka au sujet de l'article précédent (voir p. 10-11).

La note du professeur Poerbatjaraka concerne l'inscription de 1116 Śaka qu'il considère, à la suite des doutes exprimés par Goris sur la correction de certaines formes employées, comme indigne de retenir l'attention des chercheurs. Les raisons qu'il donne pour justifier un tel jugement nous semblent nettement insuffisantes et nous y reviendrons ailleurs.

*3. *Gembira dan pamursita* « [Les termes] *gəmbirā* et *pamurṣitā* », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 12-16).

En ce qui concerne le premier terme, l'auteur rappelle qu'il signifie en langue

[1] Cf. notre compte rendu des *Prasasti Bali* dans *BEFEO*, XLIX, 1959, p. 689.

moderne « joyeux, gai » alors qu'en sanskrit, *gambhīra* signifie « profond ». Comment expliquer une telle variation de sens?

L'auteur croit en trouver la solution dans un passage du *Rāmāyaṇa* vieux javanais où l'expression *maśabda gabhira* « parler d'une voix profonde », employée à propos de l'armée des singes joyeux d'apercevoir l'île de Laŋka, aura été prise par des littérateurs ne connaissant plus le vieux javanais comme signifiant « parler d'une voix joyeuse », qui convient bien au contexte.

Il semble bien que l'auteur ait raison.

Quant au second mot, *pamurṣitâ*, il le considère comme une mauvaise lecture de *pamuṣpita* dérivé de *puṣpita* dans le sens de « honoré avec des fleurs » et rejette ainsi l'explication de H. Kern qui y voyait le dérivé d'un radical *wūrṣita* lui-même une altération du sanskrit *ārocita* [1]. Il considère qu'il faut corriger de même *winurṣitâ* et *pinuṣpitâ* et il explique de la même façon le terme *manuṣpa* de *Nāg.* (34.4 *d*).

Quant au *winurṣitâ* moderne, du radical *wurṣitâ* qui signifie « raconté », il y voit une altération de *wasita* par l'intermédiaire d'une forme **warṣita*.

Ces altérations qui s'entrecroisent ne nous semblent à vrai dire guère plausibles.

*4. *Nama² burung* « Quelques noms d'oiseaux », par le prof. Dr G. Kahlo (p. 17-18).

Essai d'explication de l'origine de trois noms d'oiseaux :

1° *ɛnggang* « calao »; 2° *kokok beluk*, et 3° *tjerulin* (*Charadrius pluvialis*).

Ces brèves remarques nous semblent beaucoup trop superficielles pour fournir une explication satisfaisante des noms étudiés. La question devra être reprise sur des bases plus larges et plus solides.

*5. *Tjatatan pada « Kamus djolong » (sederhana) Bahasa Tondano-Indonesia* « Remarques sur le Dictionnaire succinct tondano-indonésien », par F. S. Watuseke (p. 19-24).

Critique assez sévère d'un Dictionnaire tondano-indonésien paru en 1953, par G. H. Lengkong et A. Wantalangi, où l'auteur relève de nombreuses erreurs qu'il corrige.

*6. *Sedikit tentang bahasa Dajak Ngadju* « Quelques mots sur le ŋadju (dialecte dayak) », par Sjamsi D. N. (p. 25-28).

Après quelques remarques introductives sur la diversité des langues de Kalimantan (Bornéo) dites dayak, l'auteur donne des noms de parentés, divers exemples de mots dérivés, cinq proverbes et quatre *pantun*, avec leur traduction indonésienne.

*7. *Sedikit tjatatan tentang upatjara² didaerah Karo* « Quelques notes sur des rites de la région karo », par Ts. Unggas P. K. (p. 29-34).

Liste de près de cinquante cérémonies classées en six groupes :

I. Rites de passage.
II. Rites en rapport avec le mariage.
III. Rites concernant la maison et les outils.
IV. Rites concernant la mort.

---

[1] Cf. *KVG*, VI, 298, 3e alinéa.

V. Rites concernant les cultures.

VI. Rites pour éloigner le malheur ou assurer le bien-être de la communauté.

Pour chacune d'entre elles, l'auteur indique le nom karo et le but qu'elle se propose.

L'article se termine par une description de la cérémonie pour appeler la pluie *Ndilo Wari Udan* « appeler le jour de pluie » avec le texte original et la traduction indonésienne de quelques poésies récitées à cette occasion.

*8. *Tjerita² dari Simelungun buat perkembangan kesusasteraan Indonesia* « Contes simaluŋun pour le développement de la littérature indonésienne », par H. G. Tarigan (p. 35-44).

Après une courte introduction, texte original de quatre contes batak en dialecte simaluŋun avec leur traduction indonésienne. Il n'y a aucune note, mais les textes sont faciles à lire.

**Supplément : Istilah-istilah*, nº 39, « Termes techniques, [fascicule] nº 39 », publié par la *Komisi Istilah* (30 p.).

Année VI, nº 5, juin 1958 (43 p.)

*1. *Kata pepatah* « Le mot *pəpatah* », par H. G. Tarigan (p. 3-4).

Quelques remarques sur les définitions du mot *pəpatah* (« proverbe, maxime ») et les termes exprimant le même concept dans des dialectes batak ainsi qu'en bandjarais (langue de Bañjarmasin à Kalimantan).

*2. *Tjatatan untuk karangan Sdr. H. Guntur Tarigan tentang kata pepatah* « Remarques sur l'article de M. Guntur Tarigan concernant le mot *pəpatah* », par le prof. Dr Poerbatjaraka (p. 5-6).

Examen des divers sens du mot *patah* et de *padah* que l'auteur considère comme une « forme secondaire » de *patah*.

Ce dernier point nous paraît plus que douteux, mais nous ne nous y arrêterons pas ici.

*3. *Tentang suatu suku dan bahasa jang telah lenjap di Minahasa (suku Manado dan bahasanja)* « Sur une tribu et une langue du Minahasa qui ont disparu (Les Manado et leur langue) », par F. S. Watuseke (p. 7-13).

Intéressant résumé du peu que l'on sait sur un peuple *Manado* et sa langue, maintenant disparus, mais qui a formé une unité administrative jusqu'en 1679. Il ne faut pas confondre ce peuple avec l'usage étendu du mot *Manado* après cette date, et qui désigne (surtout chez les étrangers) à peu près tout le Minahasa ou encore la ville moderne dont le nom est orthographié « Menado ». Il ne reste que quelques mots de la langue *manado* dans un conte en malais. Ils suffisent cependant à montrer que le *manado* devait être très proche de la langue des îles Sangih (1).

*4. *Djiwa laut dalam pantun Makassar* « L'esprit marin dans les *pantun* makassarais », par H. D. Mangemba (p. 14-18).

Contient quatorze *pantun* makassarais avec leur traduction indonésienne et diverses remarques.

(1) Voir pour la situation de ces îles, l'*Atlas van Tropisch Nederland*, carte 26.

5. *Anda* par J. U. Nasution (p. 19-31).

L'auteur étudie l'origine du mot *anda* proposée dans un numéro précédent de la revue comme pronom personnel de la 2e personne, sans distinction quelconque et il compare ensuite le système des pronoms personnels en indonésien, en minaŋkabaw, en toba et en javanais.

Il termine en déclarant que *anda* a probablement des chances de se faire accepter pour les relations officielles ou épistolaires, mais pas dans l'usage familier.

L'article est malheureusement déparé par de nombreuses erreurs de détails

6. *Anda dan persoalan kataganti orang kedua dalam Bahasa Indonesia* « *Anda* et le problème du pronom de la 2e personne en indonésien », par Umar Junus (p. 32-35).

L'auteur est contre l'usage de *anda* ou de tout autre mot nouveau comme pronom personnel de la 2e personne d'un usage aussi généralisé que possible. Mais il ne semble pas qu'il ait compris les raisons réelles de ceux qui cherchent à faire entrer dans l'usage un mot nouveau, les mots existants ayant tous leur sphère propre qu'il n'est guère possible de modifier ou d'étendre.

*7. *Upatjara adat perkawinan di Simalungun* « Cérémonies de mariage en pays simaluŋun », par Saralen Poerba (p. 36-43) avec quatre photographies.

Description d'un mariage en pays simaluŋun avec quelques notes très substantielles.

**Supplément : Istilah-istilah,* n° 40, « Termes techniques, [fascicule] n° 40 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

Année VI, n° 6, avril 1958 (44 p.)

*1. *Sedikit tentang adat upatjara perkawinan, mengandung dan bersalin bagi umat Hindu-Bali* « Quelques mots sur les cérémonies de mariage, de grossesse et d'accouchement chez les Balinais hindouistes », par Ktut Ginarsa (p. 3-9).

Intéressante description de trois sortes de mariage à Bali :

(1) *Maraŋkat :* enlèvement de la jeune fille avec son consentement. Il faut alors que les deux intéressés puissent se cacher avant que la famille de la jeune fille ne découvre l'enlèvement, autrement il en résulterait un véritable combat. Si, par contre, ils réussissent à se cacher, les parents se laissent en général convaincre après coup;

(2) *Məmadin,* dont il y a deux variétés : a. *Pəgawe tuá,* les parents fiancent deux jeunes gens qui se connaissent à peine et b. *Maŋərawat :* les jeunes gens sont d'accord et le jeune homme se fait accepter par la famille de la jeune fille après quoi ils sont fiancés;

(3) *Məlagandaŋ :* enlèvement par la force, contre la volonté de la jeune fille. Si le jeune homme réussit à convaincre celle qu'il a enlevée, tout s'arrange, mais si elle persiste dans son refus, le jeune homme est sévèrement puni par la coutume.

Cet excellent petit article sera continué dans un numéro ultérieur.

2. *Bitung sebuah kota baru jang sedang dibangunkan di Minahasa* « Bituŋ, une ville nouvelle en construction au Minahasa », par F. S. Watuseke (p. 10-16) avec une carte.

Détails sur l'histoire — celle-ci ne commence qu'en 1907 — de la ville en construction qui sera en même temps port de mer, ainsi que sur sa situation géographique.

*3. *Tjatatan Saudara Danusuprapta tentang suatu tjeritera India-kuna dan suatu tjeritera Minahasa-kuna jang bersamaan, oleh F. S. Watuseke* dalam *Bahasa dan Budaja*, n° 2, Tahun VI « Remarques de M. Danusuprapto sur une histoire de l'Inde ancienne et une histoire du Minahasa ancien, par F. S. Watuseke dans *Bahasa dan Budaja* n° 2, année VI » (p. 17-21).

A propos de la comparaison faite par M. Watuseke entre l'histoire d'Urwaśi et de Pururawas et celle de Mamanua et Lumaluinduŋ, l'auteur de ces *Remarques* rappelle le conte javanais de *Jåkå Tarub et Nawaŋ Wulan* qui est manifestement apparenté. En voici un bref résumé :

Un jeune homme, Ki Jåkå Tarub, aimait beaucoup chasser à la sarbacane. Ayant poursuivi une fois un bel oiseau qui ne se laissait pas approcher, il parvient à un étang au milieu de la forêt où il voit des nymphes célestes [*widådari*] en train de se baigner. Il s'approche sans être vu de l'endroit où se trouvent les vêtements des nymphes, en emporte un qu'il cache dans son grenier à riz, et revient avec un autre vêtement au bord de l'étang. Au moment où la nymphe *Nawaŋ Wulan* qui n'a pas retrouvé son vêtement se lamente, il s'approche et lui offre les habits qu'il a apportés à la condition qu'elle devienne sa femme. Elle accepte et il l'emmène dans son village. Ils ont bientôt une petite fille qu'ils appellent Rårå Nawaŋ Sih.

Un jour que Nawaŋ Wulan voulait aller à la rivière laver le linge après avoir mis le riz à cuire, elle demande à son mari de surveiller ce dernier mais lui recommande bien de ne pas ouvrir le couvercle. Réfléchissant devant le feu à son sort, Jåkå Tarub repense que depuis son mariage, le riz dans son grenier n'a pas diminué. Se demandant combien sa femme en fait cuire chaque jour, il soulève le couvercle et ne voit qu'un seul grain! Il remet aussitôt le couvercle à sa place, mais lorsque Nawaŋ Wulan revient et regarde le riz, elle s'aperçoit que son mari ne lui a pas obéi, car il n'y a qu'un seul grain. Ils doivent désormais pilonner du riz chaque jour et la provision diminue rapidement. Un beau jour, Nawaŋ Wulan est très étonnée de trouver dans le grenier son vêtement de nymphe. Elle comprend alors que c'était Jåkå Tarub qui le lui avait pris.

Maintenant qu'elle a retrouvé son habit, rien ne peut la retenir et elle retourne au ciel. Elle demande seulement à son mari de faire une estrade de sorte qu'il puisse y mettre leur petite fille lorsque celle-ci pleurera. Elle descendra alors du ciel pour l'allaiter.

Le conte entre dans l'histoire, car il est dit que Nawaŋ Sih devenue grande, a épousé un fils du roi de Majapahit.

4. *Pakaian bidadaripun ditjuri di Djepang* « Un vêtement de nymphe céleste également volé au Japon », par F. S. Watuseke (p. 22-26).

L'auteur du premier article sur la ressemblance entre un conte de l'Inde et du Minahasa, donne ici le résumé et les principaux motifs du conte japonais *Hagoromo*, ainsi que des motifs d'autre origine.

*5. *Badong njanjian kedukaan di Tana Toradja dikabupaten Tana Toradja* « Des *badoŋ* (chants de tristesse) à Tana Toraja, dans la Régence du même nom », par L. Pakan (p. 27-31).

*6. *Tjeritera-tjeritera dari Simelungun (bagian II)* « Contes du pays simalu-un (2e partie) », par H. G. Tarigan (p. 32-39).

Textes original et traduction indonésienne de trois nouveaux contes (toujours sans notes).

7. *Usaha ka-arah memperkembang bahasa* « Pour l'évolution de la langue », par Muhammad Simin bin Bondak (p. 40-42).

Texte d'une causerie faite à la radio de Singapour et reproduite dans l'orthographe latine de la Péninsule malaise.

[8] *Maklumat* « Livres reçus » (p. 43-44).

**Supplément : Istilah-istilah,* nº 41 « Termes techniques, [fascicule] nº 41 », publié par la *Komisi Istilah* (32 p.).

***

Nous venons de passer rapidement en revue les six premières années de la revue *Bahasa dan Budaja.* On voit qu'elle contient de nombreux articles excellents, alors que, de leur côté, les textes en diverses langues ou dialectes indonésiens, viennent enrichir les matériaux assez maigres disponibles jusqu'ici.

Les spécialistes auront intérêt à tenir compte de cette revue qui fait preuve de vitalité.

On trouvera ci-dessous un *Index* complet des six premières années que nous venons de passer en revue.

Djakarta, janvier-décembre 1958.

INDEX GÉNÉRAL RAISONNÉ

DES SIX PREMIÈRES ANNÉES DE *BAHASA DAN BUDAJA*

Cet Index étant destiné avant tout à faciliter les recherches dans la revue elle-même, les renvois indiquent successivement le numéro de l'année (en chiffres romains), le numéro d'ordre du fascicule bimestriel, et les pages de l'article original. Nous ajoutons entre parenthèses la page où ledit article est mentionné dans le présent compte rendu.

Les noms d'auteurs en PETITES CAPITALES sont ceux qui ont contribué à un ou plusieurs articles à *Bahasa dan Budaja*. Les auteurs seulement mentionnés dans lesdits articles et dont nous avons inséré le nom dans le présent *Index* sont en lettres ordinaires, ainsi que les autres noms propres.

Les titres d'ouvrages et les mots isolés dans les diverses langues sont en *italiques*.

Nous mentionnons dans cet Index tous les noms propres et les sujets (en français) qui ressortent du titre même de chaque article. Nous y ajoutons un certain nombre d'autres termes qui apparaissent seulement dans le texte. Nous avons dû, ce faisant, nous limiter et ne citons donc que ceux qui nous ont paru importants, en particulier tous les mots dont l'étymologie est étudiée ou le sens examiné. Nous espérons n'avoir rien omis d'essentiel.

Afin que le lecteur intéressé puisse se rendre compte, avec un minimum de perte de temps, de ce qu'il peut trouver dans la revue, nous n'avons pas craint de donner à chaque rubrique tous les détails suceptibles de faciliter les recherches [1].

---

(1) Nous n'utilisons d'une manière générale dans cet Index que notre transcription des termes indonésiens. Deux exceptions : *a*. les noms d'auteurs pour lesquels nous conservons la graphie officielle comme plus haut dans ce compte rendu; *b*. les termes dont l'étymologie est étudiée, dans les mots où la place alphabétique de la graphie officielle est différente de celle de notre transcription. Dans ce cas, le terme en question se trouve enregistré sous les deux graphies. On trouvera par exemple *djagung* sous *d* aussi bien que *jaguŋ* sous *j*, etc. Dans les cas où la première lettre est la même dans les deux graphies, nous n'utilisons que notre transcription.

---

[1] Ce mot — dont l'étymologie n'est pas claire — désigne un groupe de populations batak et n'a pas de rapport (au moins direct) avec le *karo* de la rubrique suivante qui signifie en soi « deuxième » et désigne un mois (août-septembre environ) dans le vieux calendrier javanais qui se continue au Təŋgər encore à l'époque actuelle, mais sous une forme altérée.

Djakarta,
Décembre 1958 — Février 1959.

OBSERVATIONS ARCHÉOLOGIQUES AÉRIENNES

par

M. DÉRICOURT

PILOTE AU LAOS ET AU CAMBODGE

Les observations que j'ai faites datent d'une part des années 1952-1953, d'autre part de 1958. Afin d'en situer la valeur, je dois préciser que je n'avais alors aucune formation archéologique et qu'en outre j'ignorais totalement l'histoire des pays survolés. Ce n'est que peu à peu guidé par MM. Deydier et Lafont et par Mlle Giteau que ce que j'ai pu observer a pris un sens pour finalement devenir une réalité.

A l'origine, j'ai éprouvé le besoin de rectifier la carte au 1/400.000 que nous utilisions comme carte aéronautique de précision. C'est ainsi que j'ai aussitôt décelé des routes qui n'étaient pas portées sur la 1/400.000 qui est cependant une carte routière; je m'en suis ouvert à M. Deydier qui m'a engagé à en relever le tracé. D'autre part, je me suis aperçu que bien souvent ce tracé est porté soit en petit trait, soit en pointillé sur la 1/100.000; je m'y suis donc souvent référé.

Les routes observées formant un réseau immense, je n'ai pas eu les moyens techniques d'en relever la totalité. Cela reste à faire, mais je puis déjà fournir une base de départ sérieuse. Ces routes sont pour la plupart formées de tronçons de ligne droite terminés par des courbes abordant les rivières sous un angle favorable à l'établissement d'un gué ou d'un pont, soit à l'usage d'embarcadère. En général, l'emplacement de ces embarcadères est situé de telle façon que le courant facilite la traversée d'un voyageur se dirigeant vers le Nord. Cela semblerait indiquer que les voyageurs se déplaçaient vers le Nord par route à une époque où les courants des rivières traversées sont forts; aux basses eaux les courants sont plus aisés à remonter. Il se peut aussi que le retour se soit fait entièrement par eau, ce qui modifie totalement le point de vue. En outre, tous les embarcadères semblent avoir été aménagés sur des petits bras de faible importance à proximité du confluent permettant ainsi un embarquement plus aisé que sur un fleuve à fort débit.

Ces routes sont de plusieurs types. Les plus larges ont environ (estimé d'avion) 40 à 50 mètres de large. Ce sont de véritables saignées en forêt qui filent parfaitement rectilignes vers leur but. Elles ressemblent à ces trouées utilisées par l'Électricité de France pour les lignes de transport de forces. En forêt leur sol reste suffisamment dur pour que la grosse végétation ne l'envahisse pas; il dut être piétiné, tassé ou peut-être même dallé ou latérisé. Quand la route traverse un marais elle est alors en chaussée. Elle n'évite pas l'obstacle, imitant en ceci les voies romaines. Les tronçons de route en ligne droite se raccordent avec une précision géométrique sous l'angle qui se présente. Aux abords des cours d'eau qu'elle doit franchir, une courbe harmonieuse aborde l'obstacle perpendiculairement comme une voie ferrée utilise un ouvrage d'art. A certains endroits

la route s'arrête en un lieu qui semble avoir été un gîte d'étape. Souvent le site est aujourd'hui occupé par une pagode, bonzerie, etc., prouvant le caractère religieux de l'escale. Parfois même un baray subsiste, abandonné ou non.

D'autres routes sont plus petites, mal définies ou tronçonnées. On peut penser soit que ce furent des voies d'importance secondaire, soit qu'elles furent plus anciennement établies et que les inondations et la végétation en ont effacé une partie, soit qu'elles ne furent pas achevées ou pas restaurées comme les principales. Elles sont bien définissables cependant.

La route principale qui est aussi la première que j'observai, part de Sambor au Cambodge sur la rive gauche du Mékong [1]. Le point de départ n'est pas très net car il se peut que cette route parte en réalité de Kratié. En effet, entre Sambor et Kratié, la RC. 13 peut recouvrir intégralement le tracé de l'ancienne route. Les constructions modernes effacent aussi toute lecture possible d'avion. En outre selon une habitude qui apparaîtra ultérieurement, l'embarcadère devait se trouver soit sur la rivière Prek Te soit sur la rivière Pr. Kampi; le fait que le site Thmar Kol se trouve à proximité fait pencher la balance en faveur de cette dernière. Par contre, ce qui est certain, c'est qu'au Sud de Kratié, à l'Est comme à l'Ouest sur la rive droite du Mékong, il n'y a aucune trace de vestige quel qu'il soit. J'ai multiplié les observations par centaines dans ce sens, cherchant un prolongement à cette route, effacé par quelque cataclysme, je puis affirmer qu'il n'y a rien. La route commençait à Sambor/Kratié, on y arrivait par eau.

A Sambor, la route visible se termine au voisinage d'une citerne qui est entourée d'un fossé sur le côté nord, qui pourrait avoir été une protection. La route part parallèlement au chemin porté sur la 1/400.000 entre celui-ci et le Mékong. Puis il se dirige en ligne droite sur Ph. Kaschbar. Elle passe à l'Est de Ph. O. Kelampok, à l'Est de Ph. Andas, épouse les contours du Mékong par Sre Koki, suit le tracé pointillé, parfois approximativement, par Ph. Chua Saleng - Sre Krasang - Ph. Sampeay - Khan Trabot pour ensuite s'écarter brusquement du Mékong, et après un angle droit, y revenir à l'extrême pointe nord-ouest du confluent de la Srepok et du Mékong à l'Ouest de Stung Treng. Toute cette route est nette, bien définie.

Un embranchement part de Stung Treng orienté vers le cap 120, suit sans en épouser les contours le chemin porté sur la 1/400.000 au Nord de la RC. Et à 3 kilomètres au Nord de l'embranchement des 2 RC. 13 et 19 oblique vers l'Est. Après un court tronçon de 5 kilomètres, le tracé se perd complètement dans la forêt clairsemée au Nord immédiat d'une petite mare. L'état de la forêt, la dureté du sol rocheux, non inondable, permet de penser que cette extension de route s'arrête là encore que l'on ne distingue aucune visibilité et que l'extrémité de la route soit mal définie. Peut-être cette route en direction de Voeun Say fut elle prématurément abandonnée inachevée.

Un autre embranchement de route de moindre importance part de la rive droite du Mékong d'un lieu où existe actuellement une pagode, situé à 1 kilomètre au Sud de Vœun Muong sur la rive. Ligne droite parfaite, elle part au cap 260, vers Chamkar Leu. Le manque d'observations ne m'a pas permis de la situer davantage ni de dire où elle aboutit à l'Ouest. La route principale Sambor - Stung Treng fait un crochet orienté Ouest-Est puis Sud-Nord d'environ 6 kilomètres pour aboutir perpendiculairement à la rive gauche de la Srepok à 7,500 kilomètres de la pointe extrême nord-ouest du confluent. C'était à n'en pas douter le lieu d'un embarca-

[1] Nous avons reproduit telles quelles les transcriptions des cartes au 1/400.000 et 1/100.000, qui sont bien évidemment détestables, mais qui permettent, du moins, de se référer à ces documents, les seuls existant actuellement.

dère. En outre, en même temps que le crochet, part un court embranchement Sud-Nord qui aboutit en ligne droite à la pagode principale de Stung Treng située sur la rive gauche de la Srepok à 500 mètres du confluent. Cet ensemble qui était très net en 1952 s'efface maintenant (1958) sous des constructions.

Sur la rive opposée de la Srepok et à l'emplacement de la route actuelle on voyait également la trace d'un apontement qui se raccordait à la trace de l'ancienne route. Cette route de grand module se distingue très bien; elle se dirige vers le Nord-Est en une ligne droite qui coupe la RC. 13 au travers de Khan Din (kilomètre 400). Elle oblique brusquement vers le Mékong puis au travers de Dan Sneng, repart à 90° vers le Nord-Est, coupe la RC. au kilomètre 415, suit le tracé du chemin s'écartant de celle-ci pour retrouver la RC. au kilomètre 455 après l'avoir à peine touchée au kilomètre 445. Du kilomètre 455, elle part droit vers le Nord, oblique en ligne droite sur B. Set et par 4 lignes droites successives, arrive à B. Hat Sai Khoune en face de Khong. A noter un raccourci qui, au kilomètre 455, évite le virage à angle aigu à 2 kilomètres de la RC. Il semblerait que ce triangle de routes aboutissait au Mékong à Vœun Kham.

En face de Khong, sur la rive droite, part un embranchement de route grand module sur lequel nous reviendrons plus tard. La route part de Hat Sai Khoune en suivant le Mékong, puis à angle droit rejoint B. Na Nong Khene, oblique à nouveau au cap 350, traverse la RC. 13 au kilomètre 490, la retrouve au kilomètre 500 puis de même au kilomètre 508 et 512. Elle la suit parallèlement à 300 mètres pour la traverser aux kilomètres 534, 542, 557, 558 et après une courbe savante à l'Est s'arrêter brusquement au raccordement de la RC. et de la route de Phiaffay. Là, elle se confond avec les travaux modernes. Il ne semble pas cependant qu'elle se continue vers Paksé, car selon son habitude elle n'aurait pas toujours rigoureusement concordé avec le tracé de la RC. 13. Au contraire, de Phiaffay part un tronçon de route qui aboutit au village de Ban To Mo. Un embarcadère semblerait s'être trouvé sur la rivière H. Tonio près de l'embouchure, utilisable ainsi même par forte crue du Mékong. Du reste, Phiaffay n'existait peut-être même pas et il est gêné par un banc de sable important ce qui rend l'hypothèse de B. To Mo encore plus logique.

Sur la rive droite en face de B. To Mo et en aval, se trouvent les villages de B. Nong Phan, B. Kouang, B. Thetar, B. Sane Hong qui semblent avoir eu une existence liée. Les chaussées y sont nombreuses mais une seule est importante qui part d'une pagode à B. The Tar au cap 290 traverse B. Done Mak Eoh et aboutit à Ban Done Talat où elle rejoint un embranchement que nous verrons plus loin.

De même nous verrons plus loin la ville de Champassac qui est située entre le Vat Phu et le Mékong. Nous retrouvons notre route sur la rive droite du Mékong à B. Done Kao. La route moderne la recouvre entièrement mais rapidement celle-ci cesse pour devenir un petit chemin qui découvre l'ancienne route au Nord de Bassac, à Ban Phaphine, B. Muong Kau, B. Khone Kene, B. Thanrak Kha. Elle suit d'assez près le Mékong puis s'en écarte pour contourner la Phu Salaon par le Sud. Figurée sur la 1/100.000 en pointillé puis en trait plein, vue d'avion, elle est très distincte. Au Sud du Phu Salaon, elle se dédouble en deux voies parallèles, sans doute les constructeurs successifs n'ayant pas suivi le même tracé sans comprendre la raison de cela.

On peut distinguer en outre dans la forêt qui couvre le pied des montagnes, un autre bras de route. Celui-ci moins net, soit parce que plus ancien, soit moins utilisé, suit d'assez près le pied du Phu Phaphine à environ 1 kilomètre de la rive droite du Mékong; il est figuré sur la 1/100.000 par un trait plein à partir du grade 16,80, vers le Nord. Cette route rejoint la première à B. Thanrak Kha.

Sans doute était-ce un itinéraire utilisé en période d'inondation car il chemine à quelque altitude. Au Sud du grade 16,80, je n'ai pu le situer.

La route contourne le Phu Salaon par le Sud et aborde la rive droite du Mékong perpendiculairement selon le tracé sur la 1/100.000. Une pagode se trouve là où était l'embarcadère.

L'embarcadère réciproque rive gauche se trouvait entre Pa Hone Dua et B. At Tai, l'ancienne route se dirigeait vers B. Khu en ligne droite. Visible en 1952, ce tronçon est maintenant gagné par l'extension de l'agglomération de Paksé. De Paksé partent deux routes vers le Nord, de chaque côté de la Sédone. J'avais pensé aussi qu'un embranchement pouvait partir sur la rive droite du Mékong vers le Nord mais malgré de nombreuses observations, je n'ai rien pu déceler.

La route la plus importante chevauche la RC. 13. En 1952, on la distinguait nettement à 200/300 mètres en amont du pont, partir en ligne droite au cap 305, coupant la RC. 13 à l'entrée actuelle de l'aérodrome, passant près de l'extrémité nord de la piste 15, obliquant parallèlement à la RC. On la voit encore aujourd'hui (1958) traverser le camp militaire en chaussée, retraverser la RC. au kilomètre 5 de Paksé puis encore aux kilomètres 7, 10, 13, 15, 19 suivant assez bien le tracé en pointillé porté sur la 1/100.000. Elle est parfois recouverte par la RC.

Deux embranchements en partent aux kilomètres 4 et 6 vers l'Ouest, vers Ban Bone Kho où ils se rejoignent pour suivre le Mékong jusqu'à B. Sai Moun. Un embarcadère devait se trouver sur la rivière H. Saphai près de l'embouchure où se trouve une pagode. Je n'ai pu déceler l'embarcadère réciproque sur la rive droite du Mékong bien qu'il soit probable qu'il en existe un, nous verrons ultérieurement pourquoi.

La route principale disparaît à la hauteur du Phu Khoung Kam, sans doute est elle recouverte intégralement par la RC. mais rien ne permet de l'affirmer avec certitude. Plus au Nord-Est, vers Souvana Khili, sur la Sedone, un tracé se raccordant mal ne permet aucune conclusion.

Par contre, la deuxième route principale qui part de Paksé sur la rive gauche de la Sédone est très facile à lire. A 600 mètres au Nord-Est de Ban Khe, près de Paksé, elle oblique au cap 350 en une ligne droite parfaite de 9,600 kilomètres, va jusqu'à 200 mètres de la rivière, contourne les coudes de B. Keng Keo, passe au pied du Phou Tone, contourne la boucle de la rivière, passe à la cote 94 et se rabat sur la Sedone pour franchir la rivière Chiampi à 100 mètres du confluent. De là elle part vers B. Talai, B. Kenkok, puis droit au cap 354 sur B. Dong Nhang, contourne la mare de Nhong Keng Phô par l'Ouest et aboutit à 200 mètres au Nord de Keng Phô à la Sedone qu'elle traverse.

Sur la rive droite de la Sedone à 500 mètres au Nord de B. Na Nay elle part droit sur 6 kilomètres au cap 310. Cette droite traverse la RC. 13 à la cote 122 puis la route contourne le Phong Niai par l'Ouest et retraverse la RC. La route ancienne, à cet endroit, pourrait être confondue avec la RC. ancien tracé qui est 100 mètres plus à l'Est mais vu d'avion, on voit nettement la différence. De nouveau la route ancienne retraverse la RC. 13 pour contourner Ban Done et rejoint la RC. au passage du ruisseau de On Koukat. Elle se confond avec la RC. sur 2 kilomètres, s'en écarte au cap 006 jusqu'à Khan Thong Niai. Nouveau contour de la Sedone où elle est recouverte par la RC. sur 3,500 kilomètres puis elle s'en écarte définitivement. L'ancienne route suit alors le tracé porté sur la 1/100.000 à l'Ouest de la RC.

Il faut revenir en arrière pour reprendre le problème de la première ancienne route originaire de Paksé par la rive droite de la Sedone. En aucun endroit on ne voit cette route se raccorder à la seconde, ni prendre une autre direction. Il existe

bien une belle ligne droite qui ,partant de Souvanna Khili, vers le Sud-Ouest, traverse l'ancienne route n° 2, la RC. et les rizières, mais cette belle ligne droite se perd dans les rizières en de multiples chemins sans ordre, aux environs de B. Nong Don. Ces chemins tortueux ne peuvent être confondus en aucune façon avec des vestiges de route. En outre ce qui épaissit le mystère est une troisième ancienne route (portée sur la 1/100.000) qui, partant de B. Na Nay, passe à Souvanna Khili et aboutit à B. Tat Niao. Ce tronçon de route est identifiable indubitablement par les chaussées qu'elle emploie pour traverser les basses terres. Ces chaussées sont identiques à celles du Sud de Paksé, donc anciennes. Le fait que cette route se raccorde à la RC. à Tat Niao et que le chemin porté sur la carte, qui semble la prolonger mais qui n'est qu'un chemin et non une route, pourrait indiquer que la RC. recouvre intégralement une ancienne route, ce qui se soutient difficilement car, en ces lieux, la deuxième ancienne route chevauche déjà la RC. 13 de part et d'autre sur près de 20 kilomètres. Malgré de multiples observations d'avion, je n'ai pu arriver à aucune conclusion, le problème reste entier.

L'ancienne route continue selon le tracé porté sur la 1/100.000 vers le Nord puis le Nord-Nord-Ouest pour traverser la RC. à la cote 172. Un embranchement bien net quoique d'importance moindre que la route principale part de B. Nacheng à 3 kilomètres au Nord de Kong Sedone, passe au Sud d'une mare, traverse la rivière Suak dans sa première boucle, s'oriente alors au cap 095, passe au Nord de Tan Piao, repart au cap 040 sur M. Wapi puis vers B. Saphat. Il est probable que ce tracé continue vers Saravane longeant la Sedone rive droite. Je n'ai pu l'observer, n'en ayant pas eu le moyen.

Au lieu coté 172 sur la 1/100.000 la route principale traverse la RC. 13, suit en ligne droite le tracé allant à B. Dan Na Lap, passe près de la cote 199, suit parallèlement la RC. 13 par Phou Oaotieng Noi, passe à Ban Nakhandai, retraverse la RC. plusieurs fois sans s'en éloigner, puis suit le tracé qui passe à Ban Nadon puis le pointillé vers Ban La Khone Phong, Ban Na Thune et part droit au cap 270 jusqu'à Ban Taphane où elle aborde le Mékong à 300 mètres au Sud.

A Ban Taphane, pagode et bonzerie subsistent sur ce qui semble avoir été un gîte d'étape. La route repart du Nord de B. Taphane, coupe deux fois en boucle la RC. au point cote 129 et part en une belle ligne droite de 8 kilomètres au cap 053 vers Ban Mai, traverse la Se Bang Nouan dans la première boucle, part droit au Nord, emprunte le tracé plein puis pointillé (1/100.000) jusqu'au passage de la Se Bang Hien qu'elle traverse au point le plus ouest de la première boucle pour redescendre sur le Mékong à Ban Na Pak Sang. Là de nouveau pagode et bonzerie. La route repart ensuite en ligne droite vers Ban Nong Boua, puis Ban Na Phong Tien, coupe la route moderne dans le virage, passe la H. Khuo à la cote 133 et ensuite suit approximativement le tracé plein (1/100.000) par B. Tha Tian. Je n'ai pu l'observer aux environs de Savannakhet faute de moyens mais il est probable qu'elle continue à la suite car nous la retrouvons au Nord de Savannakhet. Je l'ai observée selon un tracé semblable à partir de B. Tha Sano via Keng Kabao jusqu'à Ban Pong sur la Se Bang Fai. Là devait se trouver un embarcadère permettant de passer sur la rive droite du Mékong à That Phanom qui est encore aujourd'hui un centre religieux important.

Que devenait la route à partir de cet endroit? Il n'y a aucun tracé sur la rive gauche au Nord de la Se Bang Fai jusqu'à Thakhek et au-delà. La route actuelle en bordure du Mékong que j'ai vue construire n'a pas emprunté de tracé ancien si ce n'est de petits sentiers tortueux n'ayant aucun rapport avec ce qui nous intéresse. Sur la rive gauche du Mékong, les routes modernes peuvent avoir

recouvert assez exactement les tracés anciens pour qu'on n'en distingue plus rien. Il est certain qu'il existait quelque chose en direction de Sakhon Lakhon, mais d'avion on ne distingue plus rien. Le problème reste entier.

J'ai déjà parlé des deux embranchements de Stung Treng et de celui de Khong. Celui-ci est important de même facture que la route principale. Cette route part de la rive droite du Mékong à Kp. Sralao (pagode), contourne le Phou Charoy par le Sud en suivant la RC. à 1 kilomètre au Sud jusqu'à la cote 110 où elle la rejoint. Elle la suit alors pour la quitter de nouveau 3 kilomètres plus loin, fait un coude brusque, part au cap 272, coupe la RC. 2 kilomètres au Nord de l'embranchement, part au cap 295, passe près de Kakek en direction de Cheom Ksan. On remarque une citerne de taille moyenne (100×150) aux environs de la Au Ansam (point à préciser).

Un autre embranchement part du Vat Phu. Cette voie est très importante par sa taille et par le nombre de citernes qui la jalonnent. On la voit nettement partir de l'angle sud-ouest du Baray au cap 196, passer à mi-chemin entre Ban Talat et Done Khong. En ce lieu, se trouvent deux citernes et le raccordement de la route venant de B. The Tar sur la rive droite du Mékong. La route oblique vers B. Thong Khi Nai Nhar et vers Ban That. Sur une partie de ce parcours elle est enchaussée en marais, donc très visible. A Ban That grand baray. La route passe ensuite près de Ban Se (citerne) près de Ban Khok Kong (emplacements carrés) puis au pied du Phu Sakhao (citerne) S. Cheam, S. Khnol, Pli Pok et Cheom Ksan. En ces lieux sont des citernes et des vestiges de toutes sortes difficiles à ordonner. Il n'y a pas de route tracée de Cheom Ksan à Preah Vihear; par contre je ne saurais affirmer qu'il ne part de route de Cheom Ksan en direction de l'Ouest et du Sud, n'ayant pu observer ces lieux.

J'ai aussi observé toute la région comprise entre la Stung Sen et le Mékong au Sud de la latitude de Khong. Je n'ai pas retrouvé l'aboutissement de l'embranchement qui part de Stung Treng vers l'Ouest. Seuls Sambor Prei Kuk et Tang Krasang ont attiré mon attention sans relations avec ce réseau de routes.

A l'Ouest et au Nord-Ouest de Paksé, j'ai observé deux routes en provenance de la région de Oubon. L'une d'elles suit la RC. 10 Oubon-Paksé tout au moins sur la partie lao du col de Song Mek. A l'Ouest de la frontière, je ne l'ai observée que succinctement mais à l'Est de celle-ci, elle suit la RC. 10 à 300 mètres au Sud. Au travers du kilomètre 30 de Paksé, elle oblique vers le Nord-Est, coupe la RC. 10 près de B. Dong Ngang et semble se diriger vers B. Mai, mais les traces disparaissent totalement sous les rizières qui durent être fortement inondées, ce qui fait que je n'ai pu déterminer l'embarcadère probable, rive droite faisant pendant à celui de B. Sa Moun.

Le deuxième tracé beaucoup plus net longe la Se Moun rive gauche, passe près de B. Hai (rive gauche), traverse la Loang et rejoint Pak Noun par un tracé qui coupe la route moderne. A Pak Noun, pagodes et bonzeries, sans doute embarcadère.

J'ai observé aussi une autre route ou plutôt des tronçons de route, d'un tracé de moindre importance bien qu'indubitablement des vestiges de route. De largeur plus faible que la grande route Sambor/That Phanom, cette route semble soit d'être d'une époque plus ancienne que les autres, soit avoir davantage souffert, soit de ne pas avoir été achevée; certains tronçons ne se lient pas à d'autres, bien que cependant en alignement. C'est ainsi que l'on distingue nettement sur la rive gauche du Mékong au Sud immédiat de Pak Lim Boun un tronçon qui se continue par B. Hat Soung jusqu'au travers de Sanyaboury. On retrouve ce tracé de part et d'autre de Ban Pong plus au Nord puis de B. Don où il part au cap 342 et

oblique au cap 315 pour passer à B. Thong No puis revient au cap 332 en direction de B. Sot mais sa trace se perd avant. Cette route se retrouve à B. Phong Sa Vang, traverse la Nam Ca Dinh à son embouchure, continue encore sur 4 kilomètres, oblique vers B. Lan Jai en traversant la RC. 13, oblique de nouveau vers la cote 246 où elle traverse la Phu Kaden et se perd au voisinage de la rivière Kadon. On la retrouve à B. Kouei qui passe ensuite par B. Pak Thouei, B. Nong Keun, B. Na Kam, B. Thouei. Là on la perd de nouveau; sans doute est-elle recouverte par le tracé moderne.

Par contre une route plus importante et sans hiatus arrive du Siam au cap 297 à Pompissai. Elle traverse le Mékong qu'elle aborde rive gauche à 500 mètres en aval. Elle passe à Dong Kalem où elle oblique vers Kak Xiet où elle se perd, sans doute masquée par les apports d'une forte inondation, mais on la retrouve à 5 kilomètres à l'Est de Hua Xieng qu'elle traverse au cap 270 pour aboutir à un ancien emplacement de pagode situé à 500 mètres à l'Ouest de la RC. 13, à 8 kilomètres de Vientiane. De là, à angle droit, elle se dirige vers le That Luang. Cette dernière route est de la même facture que la route Sambor-That Phanom, ce qui fait dire qu'à l'époque où elle était utilisée, on arrivait à Vientiane par le Nord.

Au Nord de Vientiane, les innombrables observations que j'ai faites me permettent d'affirmer qu'aucune route n'en partait ni en direction du Tran Ninh, ni en direction de Luang Prabang.

Par contre, au cours de nombreux survols au Siam sur les lignes droites Bangkok-Vientiane et Savannakhet - Vientiane, j'ai observé quelques tronçons de route. En l'absence de toute carte, je n'ai pu les noter avec précision mais l'idée générale que j'en ai retirée est qu'une route partait de That Panom vers Sakhon Lakhon, Oudom Loei, Pak Lay, Sayaboury, Luang Prabang. A Luang Prabang même j'ai relevé un tracé partant de la Nam Khan.

15 juillet 1958.

CHAMPASSAC

Au cours de mes observations sur les routes anciennes du Laos et du Cambodge dans la région des Dangrek, mon attention a été attirée par un ensemble de vestiges qui se révélèrent, sur les précisions de MM. Deydier et Lafont, comme étant l'emplacement de la ville de Champassac.

Deux fossés d'enceinte écartés de 200 mètres l'un de l'autre (estimé d'avion) partent du Mékong aux environs de B. Done Kao sur la rive droite à 5 kilomètres au Sud de Bassac. Ils s'avancent en ligne parfaitement droite sur environ 2,400 kilomètres puis font un angle de 90° pour repartir vers le Nord déterminant une figure identique aux fossés de défense de Sakhon Lakhon, de Roi Et, de Hué, de Quang Tri. Les multiples observations que j'ai faites comme les photos que j'ai prises permettent une opinion définitive.

Ces deux fossés allant vers le Nord se poursuivent sur environ 1.500 mètres, traversent un petit ruisseau et s'effacent aux abords de la H. Sakoua. Ces deux fossés coupent la RC. de Bassac vers B. Soukhouma près de son virage vers le Sud, d'où part l'embranchement allant au Vat Phu, eux-mêmes à cet endroit, se rencontrent à 90°.

Dans l'espace compris entre la rivière H. Sakoua et l'enceinte on distingue très nettement l'emplacement d'habitations multiples avec les rues et chemins. Une chaussée plus importante part du centre approximatif et se dirige vers le Sud mais ne franchit pas la première enceinte. Également on relève la trace d'un baray et de plusieurs citernes plus petites. On y observe aussi un fossé en forme d'anneau ovale qui, certainement, eut sa signification et son utilité.

Cette ville devait être reliée au Vat Phu par une voie quelconque; on n'en trouve plus trace. Sans doute fut-elle recouverte par la route moderne, c'est la seule explication que je vois.

Cette ville qui fut fortement habitée, cela se voit, présente une particularité. Elle n'est fermée que sur deux côtés, le troisième côté étant le Mékong. On peut considérer deux cas : soit que le Mékong ait été considéré comme une défense en lui-même; soit que le déplacement de son lit ait « mangé » le sol à l'endroit où s'élevaient les défenses. Étant donné la forme de la rive incurvée à B. Thadeua (travers Phiaffay) l'aspect de l'île de Don Deng et la forme de la rive gauche, on peut penser qu'il fut un temps où le Mékong passait plus à l'Est en une esse prononcée semblable à celle qu'il fait à Phiaffay.

Le quatrième côté disparaît sous de la végétation buissonnante qui devrait laisser transparaître quelque chose. Cependant rien n'est visible — n'y eut-il jamais rien — ce n'est pas impossible. Cependant comment imaginer qu'une agglomération aussi importante ne se défendait que sur trois côtés. La rivière H. Sa Koua ne pouvait constituer une défense efficace, on ne pouvait l'utiliser comme un fossé pour se servir par le rejet de la terre et des constructions pour le surmonter. Peut-être existaient-ils des fossés qui furent effacés par un cataclysme tel une inondation doublée d'un glissement de terrain provenant de la montagne, la rivière en serait un souvenir. Dans ce cas, on pourrait retrouver des vestiges enfouis et une continuité dans l'observation sur place.

D'avion au demeurant, on ne peut observer davantage; il faut maintenant se rendre sur le terrain.

15 juillet 1958.

PRE KUK-CHNOENTAL

Un fossé part de Chnoental (vue n° 1). On ne voit pas s'il rejoint la Stung San à cause de l'agglomération de Chnoental — mais cela semble — il se dirige au cap 300 (approximatif) vers une mare aux contours irréguliers — que l'on voit (1 et 6) presque en bordure de forêt.

D'après la carte au 1/100.000, ce fossé continue en forêt au même cap jusqu'à une distance d'environ 3,300 kilomètres de la Stung San — mais d'avion on ne distingue pas ce tronçon en forêt — ce fossé tourne subitement et prend le cap 260 en même temps qu'il s'élargit pour devenir un véritable canal — on ne le voit d'avion qu'à la sortie de la forêt dense (vue n° 2) — il est porté sur la 1/100.000 — en pointillé bleu — il traverse? le ruisseau marqué O. Krouke pour arriver près de la mare Phun Kuia Pâdoeut — là il rencontre la route moderne (en blanc sur les vues 2, 3, 3 *bis*) au moment où celle-ci fait un coude brusque. Venant Ouest-Est de la RN de Kompong Thom, elle tourne au Sud-Sud-Ouest vers Srol(?). Toute la partie en marais (sur la 1/100.000) à l'Ouest de la forêt et au Nord du canal est en réalité parsemée de citerneaux et de traces d'habitations avec d'immenses rizières abandonnées et regagnées peu à peu par une forêt clairsemée (vue 5) et (vue 3).

Au coude de la route, le canal tourne à angle droit vers le Sud (cap 170) sur 1,500 kilomètre environ (vues 2 et 3) pour se terminer sur un angle sud-est mal défini (vue 4) — à plusieurs endroits on remarque des citernes plus grandes ou mieux organisées (vue 4). Sur la 1/100.000 figure une branche du canal orientée au cap 070 qui semble continuer après ce point sud — d'avion on en voit une amorce pas très nette (vue 4).

En outre partant de Chnoental, vers l'Ouest, existent deux fossés parallèles (vues 1-6) avec une grande citerne carrée et une autre rectangulaire (vues 7-8-9) figurées sur la carte (carré rouge).

En outre encore une ancienne route est nettement visible partout d'un point du canal que je n'ai pas bien observé, vers le Sud-Ouest. Ce pourrait être la route portée en pointillé sur la carte — en bordure de cette route, on distingue des citernes dont au moins une est très importante et nettement de main d'homme (vue 10).



COMPTES RENDUS

CHINE

JAO TSUNG I : « Yin tai tcheng pou jen wou t'ong k'ao 殷代貞卜人物通考 », « Oracle Bone Diviners of the Yin Dynasty », 2 vol., p. I-VIII, 1-1306, 56-1, Hongkong, University Press, 1959.

L'essentiel de la documentation apportée par l'archéologie sur la Chine des Yin consiste en écailles de tortues, os ou fragments d'os ou d'écaille, inscrits de sentences divinatoires, découverts pour la première fois en 1899 au village de Siao-t'ouen, et depuis continuellement mis au jour dans de nombreux sites de localisation variée. Les quelque 40.000 pièces répertoriées (sur plus de 100.000 déjà découvertes) ont fait l'objet de nombreuses études depuis les premiers travaux de Lo Tchen-yu en 1914.

Selon les spécialistes, ces pièces vont de la période de Wou Ting (23e règne de la dynastie des Yin), à la période de Ti Hsin (31e et dernier règne). La chronologie actuellement le plus généralement reçue est celle de M. Tong Tso-pin, qui distingue cinq périodes :

1° Période de Wou Ting;
2° Période de Tsou Keng et Tsou Kia;
3° Période de Lin Sin et K'ang Ting;
4° Période de Wou Yi et Wen Ting;
5° Période de Ti Yi et Ti Sin.

Cette chronologie est établie à partir de la double considération du contenu des sentences divinatoires et du style d'écriture. En analysant la matière des oracles, M. Tong Tso-pin distingue deux écoles divinatoires, une école archaïque et une école moderne, subdivisées chacune en deux groupes. L'école archaïque est celle dont relèvent les oracles portant non seulement sur les expéditions militaires, la chasse, les voyages, les décades, les soirs, matières communes aux deux écoles mais en outre sur les maladies, la mort, la pluie, la récolte, tandis que les oracles de l'école moderne n'abordent jamais ces dernières matières.

Cette division repose sur l'hypothèse d'une importante réforme rituelle réalisée à l'époque de Tsou Kia. Elle se complique beaucoup du fait que des oracles de l'époque de Wen Ting, postérieurs, par conséquent, à cette réforme, sont du même genre que ceux de l'école ancienne par un retour à la vieille tradition.

Il faut donc un autre fil conducteur pour retrouver l'évolution chronologique : le style des graphies, qui vont de la simplicité élémentaire des caractères à leur composition de plus en plus complète, en même temps que leur dessin se rapproche de plus en plus de celui des caractères classiques.

M. Jao Tsung I, dans les deux gros volumes qu'il a publiés à la Hong-Kong University Press en 1959, avec le titre anglais de « Oracle Bone Diviners of the Yin Dynasty », renouvelle entièrement la façon de poser le problème des oracles Yin.

La masse des pièces existantes peut se répartir en trois larges groupes d'importance quantitative à peu près égale : pièces mentionnant des rois, pièces mentionnant des devins, pièces sans mention de noms de personne. M. Jao s'est attaché à faire l'étude systématique du second ensemble.

L'interprétation de caractères placés au début des sentences, entre les mots *pou* (卜) et *tcheng* (貞), comme noms propres de devins, est due à M. Tong Tso-pin. Mais l'étude systématique de ces oracles n'avait pas encore été entreprise. C'est cette étude qu'a faite M. Jao. Le sens qu'il lui donne est d'être la seule base rationnelle d'une bonne chronologie des oracles.

En effet, M. Tong Tso-pin part d'une distinction entre une école archaïque et une école moderne fondée sur l'analyse des matières des oracles. Or, connaissons-nous assez d'oracles pour avoir une vue exhaustive des matières traitées dans une classe d'inscriptions? Si, par exemple, nous n'avons pas d'oracles traitant des maladies parmi ceux qui sont susceptibles d'être classés à l'époque de Tsou Kia, est-ce bien qu'à l'époque de Tsou Kia cette matière était écartée par le rituel oraculaire? N'est-ce pas plutôt que nos découvertes demeurent encore partielles?

M. Jao est d'ailleurs amené à classer dans des périodes considérées comme de l'école moderne des oracles qui, soit par les matières qu'ils abordent, soit par les termes de calendrier qui y sont employés, relevaient de l'école archaïque. L'hypothèse de la réforme rituelle de Tsou Kia devient ainsi suspecte.

D'une façon générale, M. Jao propose bien des vues nouvelles sur la chronologie des oracles. Toutefois, son livre ne se présente pas comme une revision de la chronologie existante, mais comme un reclassement de la totalité des documents considérés, sous les chefs des noms de devins identifiés jusqu'à ce jour. M. Jao a répertorié de cette façon plus de 10.000 pièces, rapportées à 117 devins identifiés avec certitude, tandis qu'il réserve ses conclusions sur une vingtaine de noms dont l'identification demeure quelque peu douteuse.

Si l'on excepte le chapitre qui porte sur ces 20 derniers noms, la substance de l'ouvrage est répartie en 15 sections (chapitres III à XVII), où sont étudiés successivement, par ordre d'importance quantitative, les oracles de chaque devin. Ceux du devin K'o, les plus nombreux, constituent, à eux seuls, les deux premières sections, tandis que la quinzième et dernière section est composée des oracles de quelque 26 devins dont les noms apparaissent beaucoup plus rarement.

Pour chaque devin, les oracles considérés sont répartis en subdivisions selon les matières traitées, qui sont de 15 espèces : la pluie, les inondations, la nébulosité, le beau temps, le vent, le tonnerre et d'autres phénomènes météorologiques, le soir, la décade, la moisson et d'autres événements agricoles, les rêves, les maladies, la chasse et la pêche, les voyages et les expéditions militaires, la fondation des villes et l'érection de constructions, les diverses sortes de sacrifices. Naturellement, ces matières ne tombent pas toujours toutes dans l'ensemble des oracles rapportés à chaque devin. Certaines sont absentes de telle ou telle section. A l'inverse, une subdivision résiduelle rassemble parfois des oracles touchant à d'autres matières ne rentrant dans aucun des cadres précédents; mais ces exceptions ne sont pas nombreuses. En outre, une subdivision spéciale est toujours consacrée à la recension de tous les noms propres, d'abord ceux des personnages titrés, classés par rang nobiliaire, ensuite ceux des devins autres que celui qui est considéré dans la section. Enfin, une dernière subdivision est consacrée aux expressions idiomatiques.

Ces 15 sections forment une somme inappréciable à un double titre. D'abord par l'ordre systématique qui y est observé avec la plus extrême rigueur, et qui

permet au lecteur de ne jamais perdre le fil de l'étude à travers le maquis des oracles innombrables; au spécialiste de retrouver sans peine ce qu'il cherche dans la masse des documents proposés, à quelque point de vue qu'il se place. Mais surtout par la richesse et la sûreté de l'érudition déployée.

Il va sans dire que cette érudition se déploie dans l'interprétation des textes épigraphiques : déchiffrement de bien des graphies jusqu'ici incomprises (il ne faut pas manquer de noter le grand avantage de trouver imprimées dans le texte les graphies les plus compliquées, telles qu'elles apparaissent sur les documents, chaque fois que l'argumentation le requiert), localisation des noms géographiques, élucidation des expressions obscures. Mais elle déborde largement le domaine de l'épigraphie proprement dite, en ce que M. Jao jette les bases d'une comparaison entre le rituel des Yin tel qu'il apparaît dans les oracles, et celui des Tcheou. Le rituel de divination est décrit en détail dans l'introduction (p. 10 à 35), en référence avec les descriptions des classiques. La recension de tous les oracles touchant aux divers sacrifices, avec un index spécial, fournit une documentation déjà toute élaborée pour l'étude du rituel sacrificiel.

Il suffira de mentionner les trois autres index, des noms de personnes et des noms de fonctions, des noms de lieux, des termes et expressions caractéristiques, pour donner une idée des nombreux partis que l'on peut tirer de l'ouvrage.

Reste à examiner le procédé de l'analyse. Il s'agissait d'une part d'identifier les devins, d'autre part de les situer historiquement de manière à établir cette chronologie sûre des oracles qui était l'objectif du travail entrepris.

Le premier problème est posé dans l'introduction, plus précisément dans le chapitre II. Toutes les formules d'oracles y sont décrites, à partir d'une formule-type qui se décompose en quatre parties :

1° Un en-tête qui donne la date et les noms de personne;

2° Une exposition de l'affaire qui est la matière sur laquelle porte l'oracle;

3° Une expression augurale posant la question du caractère propice ou non de l'entreprise considérée, ou du jour où l'on compte l'engager;

4° Une conclusion donnant la réponse à la question précédente.

Cette formule-type est sujette à toutes sortes de modifications, en particulier par ellipse de telle ou telle partie. C'est l'en-tête qui est évidemment essentielle pour reconnaître les noms des devins. En principe, il y apparaît entre les caractères *pou* (卜) et *tcheng* (貞). Mais de nombreuses variantes sont cataloguées, qui risqueraient de conduire à de fausses interprétations, par exemple par confusion du nom du lieu où la divination a été exécutée avec le nom du devin, confusion d'autant plus à craindre que bien des noms propres de personnes sont étymologiquement des noms de lieux.

D'autres difficultés proviennent de la pluralité des noms de personnes mentionnés, de la multiplicité des graphies utilisées pour un même nom, etc.

Assuré du nom du devin, à quelle époque le rapporter? Les principes de la solution de ce second problème sont exposés dans la conclusion.

Le principal recours est l'examen du mode d'appellation des ancêtres royaux défunts. Chaque génération, en effet, se situe à tel degré de filiation d'un roi déterminé par telle appellation que donne cette génération à ce roi.

Un oracle où Siao Yi 小乙 est appelé «père» (父乙) se situe à l'époque du fils de Siao Yi, Wou Ting 武丁. Du temps de Wou Ting, on donne également le nom de « père » à Yang Kia 陽甲, P'an Keng 盤庚 et Siao Sin 小辛, qui sont de la même génération que Siao Yi. Ces appellations datent l'époque de Wou Ting.

Wou Ting est à son tour appelé « père » par Tsou Keng 祖庚 et Tsou Kia 祖甲; Tsou Ki 祖己 est appelé « frère aîné » par Tsou Keng et Tsou Kia; Tsou Keng est appelé « frère aîné » par Tsou Kia. Cette seconde série d'appellations date l'époque de Tsou Keng et Tsou Kia.

Pour l'époque de Lin Sin 廩辛 et Keng Ting 庚丁, on est fixé par l'appellation de « père » donnée à Tsou Ki, Tsou Keng et Tsou Kia.

Enfin, pour l'époque de Wou Yi 武乙, on a l'appellation de « grand-père », donnée à Tsou Kia.

Ce recours n'est évidemment possible que dans un nombre limité de cas. A partir de ceux-ci, on situe chronologiquement les autres pièces de proche en proche, par les témoignages qui rendent certains devins contemporains les uns des autres : soit qu'ils aient traité chacun du même événement, soit qu'ils aient collaboré au même oracle, soit qu'ils aient été les auteurs d'oracles inscrits sur la même écaille de tortue. Des tables de ces concomitances sont données en appendices I et II.

L'identité des styles d'écriture permet également de rapprocher plusieurs pièces, mais sans perdre de vue que le scripteur n'est pas toujours le devin lui-même, comme le prouvent la pluralité des styles sur des pièces rapportées au même devin, et l'identité du style sur des pièces attribuables à des devins différents.

A quelle précision cette méthode parvient-elle?

Le plus grave facteur d'équivoque est l'incertitude du caractère familial ou individuel du nom de personne. Là où l'on croit voir un groupe d'oracle du même devin, ou pourrait être en présence de plusieurs groupes relevant de devins portant le même nom de famille dans plusieurs générations. D'autre part, tandis que jusqu'ici l'on croyait que chaque devin n'était en fonction que pendant un seul règne, M. Jao relève des exemples de noms de devins ayant opéré sous plusieurs rois.

Malgré ces ambiguïtés, M. Jao présente une chronologie des devins de l'époque Yin qui apporte le maximum de précisions compatibles avec l'état actuel des découvertes. Elle est commodément accessible dans un grand tableau qui résume tout l'ouvrage et en constitue l'appendice III. Dans ce tableau, à double entrée, tous les noms des devins connus sont mis en rapport d'un côté avec les trois époques de Wou Ting, de Tsou Keng et Tsou Kia, de Lin Sin et en deçà, d'un autre côté, avec toutes les matières traitées dans les oracles.

Reste à signaler encore le tableau détaillé de toutes les découvertes archéologiques d'écailles de tortue et d'os inscrits, pages 2 à 10 de l'introduction, qui sera pour le lecteur un mémento commode.

M. Jao prépare actuellement, nous est-il annoncé dans la préface du professeur Drake, une encyclopédie de l'ensemble des inscriptions divinatoires. La très belle réussite que représente son travail sur les devins fait espérer qu'il achèvera bientôt cette grande étude d'ensemble.

L. Vandermeersch.

Note en supplément à l'analyse du livre : *Oracle Bone Diviners of the Yin Dynasty* de M. Jao Tsung I par L. Vandermeersch.

Les vues originales de M. Jao Tsung I ne pouvaient manquer de susciter des objections. Dans le n° 4, d'octobre 1960, du *Tōyōgaku*, M. Shima Kunio attire l'attention sur les conclusions de M. Jao à l'égard de la datation de certaines pièces.

Il critique la méthode qui consiste à dater les inscriptions de proche en proche, lorsqu'elle rend contemporains deux noms parce qu'il figurent dans la même formule divinatoire, ou bien lorsque les formules qui les mentionnent sont telles qu'il s'agit de la même matière traitée au même moment; du moins réclame-t-il alors un supplément de preuve. La méthode n'est décisive à ses yeux que dans le cas de deux oracles gravés sur la même pièce.

Pratiquement, sa critique porte sur trois groupes d'oracles :

1° Les oracles renfermant la formule Ta Yi 大乙;
2° Les oracles renfermant l'appellation Mou Wou 毋戊;
3° Les oracles du devin Yong 泳.

Voici quelles sont les lignes de l'argumentation de M. Shima Kunio, et comment y répond M. Jao dans un article à paraître dans la même revue.

I. Les pièces renfermant la formule Ta Yi.

Elles étaient toutes classées dans la 4e période par M. Tong Tso-pin. M. Jao les remonte à la 1re période. Or, estime M. Shima Kunio, la preuve invoquée pour justifier cette révision est non avenue, puisqu'elle consiste dans le rapprochement des pièces 甲 234, 甲 2361, 乙 5347, 庫 1248, 7 晋 89 dont aucune n'est clairement lisible.

En réponse, M. Jao renvoie à la page 378 de son livre, où il avait discuté la pièce 前 編 1, 3, 4 qui apporte une preuve claire de la présence de la formule Ta Yi 大乙 dans une inscription de la 1re période (puisqu'il s'agit du devin Tcheng 爭). « Ta Yi » désigne le roi T'ang 唐. Si M. Tong Tso-pin ne l'a pas vu, c'est qu'il lit le texte (traversé par une fêlure) dans un ordre différent : *Tsie yi kia ta* au lieu de *Tsie kia ta yi* 且乙甲大 au lieu de 且甲大乙, au prix de la cohérence.

II. Les oracles où figure l'appellation Mou Wou 毋戊.

Ici encore M. Jao remonte à la 1re période des pièces que M. Tong Tso-pin classait plus tardivement, et M. Shima Kunio revient à la thèse de M. Tong Tso-pin.

En bref, pour M. Shima Kunio les mots Mou Wou ne peuvent désigner que l'épouse de Wou Yi 武乙, comme l'établirait le rapprochement avec une inscription sur bronze, celle du Wou Tch'en yi 戊辰彝, qui la désigne clairement comme telle. D'autre part, selon le principe qu'il avait défendu dans un article paru au n° 8 du *Kōkotsugaku* 甲骨學, il estime qu'aucune des pièces renfermant la graphie anguleuse de *ting* 鼎 à la place du terme *tcheng* 貞 ne peut être datée de la 1re période. Or, on trouve cette graphie dans les oracles en question.

M. Jao répond à cela d'abord en versant au dossier la pièce 屯乙 2343, où l'on trouve les mots « Mou Wou » associés aux noms des devins Siuen 亘 et Pou 步 qui sont de la 1re période.

Ensuite, il invoque nombre d'exemples où la graphie anguleuse incriminée est employée dès la première période. Pour ne citer que l'un des plus décisifs, dans la pièce 屯乙 8888 on trouve utilisées concurremment les trois graphies :

tchen 貞, normale;
ting 鼎, sous sa forme régulière;
ting sous sa forme anguleuse.

Or, cette pièce est de la première période, puisqu'elle concerne Fou Tche 婦姼, personne sur laquelle on a un oracle du devin K'o 㱿 qui est assurément du temps de Wou Ting.

M. Jao rappelle que d'ailleurs la thèse de M. Shima Kunio sur la graphie archaïque en question a été repoussée par bon nombre d'auteurs, et qu'elle était déjà profondément critiquée par M. Ikeda dans les n°s 7 et 8 du *Kōkotsugaku*.

III. Les oracles du devin Yong.

M. Tong Tso-pin avait distingué les deux graphies de Yong, avec ou sans le radical 85, 詠 et 永, comme désignant deux devins différents, rapportant la graphie complexe à un personnage de la 5e période. C'est cette thèse que maintient M. Shima Kunio, contre l'innovation de M. Jao qui identifie les deux graphies et considère qu'elles représentent un nom de devin qui se retrouve aux quatre premières périodes.

M. Jao déclare que ce qui l'a incité à faire cette révision, c'est la constatation sur pièce, à Londres, qu'en reproduisant le document 庫方 1511, M. Tong Tso-pin avait commis une erreur matérielle en omettant dans la reproduction qu'il en fit le radical 85 du mot Yong tel qu'il était écrit. Il remarque ensuite que le classement dans la 5e période du devin Yong 詠 est établi sur une base aujourd'hui périmée : l'idée que la guerre contre les Fang (c'est-à-dire les Fang Yi 方夷 du Chan-si) n'a pu avoir lieu qu'à l'époque de Tcheou 紂. Nous savons maintenant que les Yin étaient en relation avec les Fang déjà à l'époque de Wou Ting. Il note enfin que les pièces où sont cités ensemble le devin Yong et des devins de la 1re période sont très nombreuses.

Au reste, M. Jao estime que l'on retrouve ce nom dans des pièces pouvant descendre jusqu'au règne de Wou Yi, en raison de leur lien avec une liturgie particulière, celle d'un sacrifice aux sept ancêtres royaux répondant au nom Kia 甲, qui doit être située à l'époque de Wou Yi. Cette thèse est repoussée par M. Shima Kunio, qui trouve qu'elle risque de porter sur un trop grand nombre de devins mais ne la discute pas directement. On trouvera la longue et minutieuse analyse qui s'y rapporte aux p. 607 à 613 du livre de M. Jao.

En conclusion, M. Jao maintient la validité de toutes les trois concomitances énumérées plus haut (même formule; formules différentes, mais même matière et même moment; formules différentes, mais inscrites sur une même pièce) pour la datation de proche en proche. Il rappelle cependant que son travail n'avait pas pour objectif principal d'établir une chronologie, que l'appartenance de certains noms de devins à plusieurs périodes à la fois demeure une grande difficulté pour déterminer une date, lorsqu'on s'occupe essentiellement des personnalités des devins plutôt que de chronologie, qu'enfin sa prétention n'était que de proposer une méthode de recherche en vue d'un classement.

A l'occasion de la présente note, il faut signaler la parution attendue du *Kyōtō daigaku jinbunkagakukenkyūsho shozō Kōkotsubungaku* 京都犬學人文科學研究所所藏甲骨文學 de M. Kaizuka Shigeki 見塚茂樹 (Kyoto 1960). (Il s'agit du complément attendu aux deux volumes de photographies publiées par l'auteur en 1959.)

Ce très copieux et très beau volume reprend l'ensemble de la collection d'écailles et d'os inscrits de Kyoto. Chaque pièce est classée, interprétée, traduite (ce qui est une innovation très méritoire) et reproduite.

L'originalité principale du livre est d'adopter un classement rénové par rapport à celui, traditionnel, de M. Tong Tso-pin.

M. Kaizuka critique chez M. Tong Tso-pin une représentation unilinéaire de

l'évolution des inscriptions, qui ne rend pas bien compte du mouvement complexe de leur histoire.

En effet, remarque M. Kaizuka, à partir de la période II nous nous trouvons en présence de trois sortes d'inscriptions : celles des devins d'État, celles des devins de la famille royale, celles des devins des familles princières. Mieux vaut dès lors considérer trois lignes d'évolution, qui se conditionnent d'ailleurs par des influences réciproques.

D'autre part, M. Tong Tso-pin fait alterner de façon trop abrupte, d'une période à l'autre, l'école archaïque et l'école moderne, pense M. Kaizuka, qui préfère admettre la coexistence des deux écoles, luttant l'une contre l'autre, chacune ayant ses époques de prépondérance.

Ce point de vue enlève aux caractères propres à l'une ou à l'autre école leur valeur de repère décisif de datation.

En outre, M. Kaizuka reconnaît le bien-fondé de la thèse de M. Jao Tsung I sur l'appartenance de certains devins à plusieurs périodes à la fois, qui jette le doute sur l'ancienne chronologie, surtout à partir de la IIIe période. Toutefois, il estime inutile de s'occuper essentiellement de la personnalité des devins, comme l'a fait M. Jao, puisqu'au fond seule leur période de fonction nous importe.

Une autre faiblesse des anciennes datations que relève M. Kaizuka est le parti tiré abusivement de la façon de nommer les ancêtres royaux. En effet, ce caractère ne serait décisif que si nous étions assurés de posséder au complet les généalogies, ce qui est loin d'être le cas, comme l'avaient déjà noté MM. Tch'en Mong-kia et Shima Kunio.

En conclusion, la classification de M. Kaizuka est la suivante :

Groupe I;
Groupe II;
Groupe III;
Groupe III-IV;
Groupe IV;
Groupe V.
Groupe des inscriptions comportant des noms de la famille royale et des familles princières.

L'auteur incline à dater de la 1re période toutes les inscriptions comportant des noms de la famille royale et des familles princières; mais, faute d'avoir réuni à ce jour des preuves assez convaincantes, il a préféré simplement les classer à part.

L. Vandermeersch.

VIỆT-NAM

Văn Sử Địa [Littérature, histoire, géographie]. Revue mensuelle du Comité des Recherches littéraires, historiques et géographiques du Nord Viet-nam — n°s 10 (septembre-octobre 1955) à 20 (août 1956) — publiée à Hànội.

Au Nord Viet-nam comme au Sud Viet-nam, les recherches sont menées par de nombreuses équipes toutes travaillant avec passion et conviction et publiant en quốc-ngữ livres et revues à foison. Si le Sud Viet-nam, en plus de la docu-

mentation locale et des archives de Huê, peut profiter des sources européennes, le Nord profite de la très riche documentation dont l'École française d'Extrême-Orient a dû abandonner la conservation à Hanoi. L'équipe des chercheurs officiels du Nord Viet-nam, parmi de nombreux autres périodiques, a particulièrement consacré ses efforts à la publication d'une revue intitulée *Văn Sử Địa* « Littérature-Histoire-Géographie ». Nous examinerons dans ce compte rendu la tendance et l'état de leurs travaux tels qu'ils apparaissent dans les n°s 10 à 20 de cette revue.

Avant toute analyse ou critique des articles publiés, il nous est nécessaire de comprendre le point de vue marxiste en ce qui concerne les sciences historiques et humaines. Dès 1956, le Président du Comité du Văn Sử Địa, M. Trần Huy-Liệu, définissait l'objet et la raison des recherches de cet organisme [1]. Il insistait sur les liens étroits qui unissent la recherche littéraire, historique, géographique à la révolution. Il insistait sur le côté pratique de la recherche : l'histoire est une science, la révolution est, elle aussi, une science; de la connaissance scientifique de l'histoire, on tire des données et des règles qui doivent être appliquées dans l'action révolutionnaire menée scientifiquement. La recherche n'est pas détachée de l'action présente. *Có học thì mới làm được, nếu không học thì không làm được* « La science conditionne l'action, sans science il n'y a pas possibilité d'action » [2].

Ensuite les principes qui doivent diriger les recherches sont les principes marxistes tels que les ont développés Marx, Engels, Lénine, Staline, Mao Tse-Tung. C'est là un point capital, car toutes les études entreprises et publiées par le *V. S. D*, sont soumises à une optique marxiste, dont nous admettons ou non la valeur, mais dont nous ne pouvons ignorer l'importance chez d'autres au risque d'être entraînés à des mouvements de surprise et de critique malveillante.

En dehors de ce regard nouveau sur la recherche, regard justifié ou non, les chercheurs du Nord Viet-nam dont l'acharnement au travail est aussi admirable que celui des chercheurs du Sud, ont essayé d'apporter des documents nouveaux (ouvrages, pièces écrites, etc.) récupérés dans les anciennes familles nobles ou fortunées au moment de la réforme agraire. Bien que le fonds de l'ancienne bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient soit exploité et à exploiter, l'équipe du *V. S. Đ.* essaie de découvrir également de la documentation en Chine, mais surtout accumule une grande masse de matériaux concernant les temps modernes, car l'une des préoccupations essentielles du Comité du *V. S. Đ.* est la rédaction d'une histoire de la révolution vietnamienne, les autres étant la rédaction d'une histoire du Viet-nam, d'une histoire de la littérature vietnamienne et d'une géographie du Viet-nam. Tous les articles publiés, les matériaux rassemblés et analysés, les critiques formulées ne constituent que les étapes préparatoires qui doivent mener à ces quatre grandes réalisations.

LITTÉRATURE

Dans les n°s 10 à 20 du *V. S. Đ.* que nous examinons aujourd'hui, du point de vue de la littérature, un problème préliminaire est posé et traité par différents auteurs; sur le fait de savoir si l'on doit classer les œuvres écrits en

---

[1] *Tổng kết công tác của ban nghiên-cứu Văn Sử Địa trong một năm qua và đề án công tác năm 1956* « Récapitulation des travaux du Comité des recherches du *V. S. Đ.* durant l'année passée et Proposition des travaux pour l'année 1956 », in *V. S. Đ.*, n° 14.

[2] *V. S. D.*, n° 24, p. 3.

chinois par les Vietnamiens dans la littérature vietnamienne. Dans le n° 14, p. 89-91, M. Lê Tùng-Sơn, dans son article *Những bài văn chữ hán do người Việt-nam viết có được kể vào văn học sử Việt-nam không?* « Les œuvres en chinois écrites par les Vietnamiens peuvent-elles être comprises dans l'histoire de la littérature vietnamienne ? » donne une réponse positive à ce problème depuis longtemps débattu. Pour lui, les lettres ne sont qu'un instrument d'expression, ce qui compte, ce sont les idées, les sentiments exprimés, car, dans le passé, les Vietnamiens ne disposaient pour s'exprimer que du chinois comme outil perfectionné. La position inverse est adoptée par M. Nguyễn Minh-Văn dans le n° 15, p. 71-86, dans *Vì sao không thể liệt những bài văn chữ Hán vào văn học dân tộc của ta ?* « Pourquoi il n'est pas possible de ranger les textes chinois dans notre littérature nationale ? ». Il estime, à juste titre, qu'avant toute rédaction d'une histoire de la littérature nationale doit être posé le problème de la présence de nombreux textes et œuvres rédigés en chinois par des Vietnamiens. M. Nguyễn Minh-Văn s'oppose fermement à tout classement de ces œuvres dans la littérature nationale, suivant en ce point le regretté Nguyễn Văn-Tố, M. Nguyễn Mạnh-Tường, etc., et contrairement à Dương Quảng Hàm, G. Cordier, Ngô Tất-Tố, Nguyễn Đổng-Chi, Kiều Thanh-Quế, etc. Les critériums qui fondent sa position est l'opposition de la langue nationale (nôm, quốc-ngữ) au chinois et le parallélisme avec les littératures des autres pays. Il s'oppose même à M. Minh-Tranh qui pense que si une œuvre ou un écrit présente un caractère national (ex. : les poésies de Lý Thường-Kiệt, proclamations de Trần Quốc-Tuấn, de Nguyễn-Trãi), même s'il est rédigé en chinois, peut être compris dans la littérature nationale. Cette position de M. Minh-Tranh est reprise et développée par M. Nguyễn-Lộc, dans *V. S. Đ.*, n° 16, p. 81-84, dans *Có thể liệt những bài văn viết bằng chữ Hán vào kho tàng văn học của ta được không?* « Peut-on ranger les textes écrits en chinois dans le trésor de notre littérature ? » et l'une des raisons les plus fortes qu'il avance est que lorsque les écrivains ne disposent pas encore d'une langue nationale perfectionnée, ils peuvent utiliser une langue étrangère pour exprimer des idées importantes du point de vue historique et national. A l'heure actuelle, vu l'état de quasi-perfection de la langue vietnamienne comme instrument d'expression des idées, l'on ne saurait classer dans la littérature nationale des œuvres écrits par des Vietnamiens en français, en anglais ou en une autre langue. Une position analogue est enfin adoptée par M. Lê Trọng-Khánh dans *Thử nghiên-cứu vai trò những bài văn chữ Hán do người Việt-nam viết trong văn học sử Việt-nam* « Essai d'examen du rôle, dans l'histoire de la littérature vietnamienne, des textes littéraires écrits en chinois par des Vietnamiens ». Cependant il estime que ces œuvres ne peuvent être considérées comme des œuvres nationales à part entière, car, pour cela, elles devraient non seulement présenter un contenu de caractère national, mais encore utiliser la langue nationale comme moyen d'expression.

Un second problème général important est évoqué par M. Vũ Ngọc-Phan dans deux articles portant le même titre : *Mấy ý-kiến về những đặc-điểm và những giai-đoạn của lịch-sử văn-học Việt-nam* « Quelques points de vue sur les aspects particuliers et les périodes de l'histoire littéraire du Viet-nam », in *V. S. Đ.*, n° 15, p. 10-20 et *V. S. Đ.*, n° 16, p. 7-24. Selon M. Vũ Ngọc-Phan, tous les ouvrages qui jusqu'à ces dernières années ont traité de l'histoire de la littérature vietnamienne n'ont pas suffisamment tenu compte de l'influence de l'évolution de la société sur les œuvres littéraires et des reflets de cette évolution dans les œuvres littéraires. Des manuels ou des recueils comme le *Việt-nam văn-học sử-yếu* « Précis de l'Histoire de la Littérature vietnamienne » (1941), par Dương Quảng-

Hàm; le *Việt-Nam cổ văn-học sử* « Histoire de la Littérature ancienne du Vietnam » (1942), par Nguyễn Đổng-Chi; le *Việt-nam văn-học-sử trích-yếu* « Histoire de la Littérature vietnamienne, morceaux choisis » (1949), par Nghiêm-Toản; le *Văn-học sử Việt-nam tiền bán thế-kỷ XIX vá hậu hán thế-kỷ XIX* « Histoire de la Littérature vietnamienne, première moitié du XIXe siècle et seconde moitié du XIXe siècle » (1952-1953), par Nguyễn Tường-Phượng, tombent sous la critique de M. Vũ Ngọc-Phan dont le point de vue est marxiste et montrent assez bien la voie dans laquelle se sont engagés la plupart des critiques littéraires du *V. S. Đ.* lorsqu'ils étudient à leur tour les œuvres célèbres du Viêtnam. M. Vũ Ngọc-Phan insiste sur le fait que ce qu'il faut voir dans le *Kim Vân Kiều* par exemple c'est qu'il est un reflet de l'état social décadent de l'époque de Nguyễn Du (1765-1820); de même en est-il pour le *Nhị thập tứ hiếu* « Les 24 exemples de piété filiale » de Lý Văn-Phúc (1785-1849), les poésies de Hồ Xuân-Hương (fin XVIIIe-début XIXe s.).

Dans son second article, M. Vũ Ngọc-Phan donne un résumé de l'histoire des œuvres en nôm en montrant constamment les rapports entre la société vietnamienne des diverses époques et la littérature de ces époques. Son résumé est dans l'ensemble correct et plausible, bien que nous trouvions risquée et hasardeuse sa fixation de la littérature orale et populaire (chants, proverbes, dictons, etc.) avant le XIIIe siècle, car celle-ci n'a jamais cessé d'être une création continue et couvre toutes les époques de l'histoire. Il lie le développement de la littérature en nôm, après le XIIIe siècle, au développement du commerce et de l'influence des classes populaires, cette littérature se développant avec des hauts et des bas jusqu'à la fin du XVIIIe siècle avec deux points culminants, l'un sous Hồ Quí-Ly (début du XVe s.), l'autre sous les Tây-sơn (fin du XVIIIe s.) sous le règne desquels le vietnamien (alors transcrit en nôm) fut la langue officielle. L'influence des classes populaires se maintient sous les Lê (XVe-XVIIIe s.) après Hồ Quí-Ly et sous les Nguyễn (XIXe s.), car les lettrés et la classe dirigeante elle-même s'intéressent de plus en plus au nôm qui finit par atteindre la perfection dans les œuvres de Nguyễn-Du et de Hồ Xuân-Hương. Avec la décadence des Nguyễn (seconde moitié du XIXe s.) et l'occupation française (fin du XIXe-début du XXe s.), la littérature nationale en nôm ou en quốc-ngữ baisse en qualité. Ce dernier jugement de M. Vũ Ngọc-Phan semble ignorer le renouveau de la littérature vietnamienne sous l'influence des idées occidentales et son enrichissement par imitation ou opposition.

Allant plus avant que M. Vũ Ngọc-Phan, M. Văn-Tân définit les principes à suivre dans la rédaction d'une histoire littéraire du Viet-nam. En se référant aux histoires de la littérature russe, chinoise, mongole déjà rédigées, M. Văn-Tân veut que les rédacteurs d'une histoire littéraire du Viet-nam mettent en valeur le caractère populaire des œuvres et appliquent la théorie du matérialisme historique pour fonder leurs jugements et enfin que l'histoire obtenue doit être un outil pour l'éducation et une arme de combat pour la révolution toujours en marche. Selon lui, pour juger d'une œuvre, il faut y appliquer le critère politique qui consiste à voir si elle va dans le sens du développement historique et du progrès et le critère artistique qui consiste à voir si la forme et le fond sont riches et se complètent, et si la valeur de l'œuvre est universelle (principes de Mao Tse-Tung). M. Văn-Tân insiste particulièrement sur l'importance de la littérature anonyme populaire et du folklore, sur la nécessité que les minorités ethniques (mường, thai, rhadé, etc.) rédigent leur histoire littéraire, afin de pouvoir procéder à l'analyse des matériaux ainsi fournis et parvenir à une synthèse générale de l'histoire littéraire du Viet-nam.

La plus grande partie des articles consacrés à la littérature vietnamienne dans les n°s 10 à 20 du *Văn Sử Địa* suivent les principes exposés par MM. Vũ Ngọc-Phan et Văn-Tân. Qu'ils traitent d'auteurs connus ou d'œuvres populaires anonymes, ces articles dans leur ensemble constituent une tentative générale de révision des explications traditionnelles. C'est ainsi que pour Hồ Xuân-Hương, M. Văn-Tân explique sa poésie par l'influence des sentiments des classes populaires hostiles aux systèmes féodaux des seigneurs Trịnh et Nguyễn. Hồ Xuân-Hương traduit avec talent les critiques de sa classe sociale à elle (commerçants ou petite noblesse) contre la lâcheté, l'avidité, l'ignorance, l'hypocrisie des classes dirigeantes de son temps; elle revendique également plus d'égalité avec les hommes et une liberté plus grande dans l'amour (cf. *Ý-nghĩa và giá-trị thơ Hồ Xuân-Hương* «Sens et valeur de la poésie de Hồ Xuân-Hương», in *V. S. Đ.*, nº 10, p. 18-35). Les mêmes procédés d'analyse et de critique se retrouvent dans deux autres études du même écrivain sur deux autres poétesses en nôm du Viet-nam. Dans : *Thơ bà huyện Thanh-Quan* «La poésie de la Sous-Préfète de Thanh-Quan», in *V. S. Đ.*, nº 15, p. 21-29, M. Văn-Thân, après un essai de biographie de la poétesse, fait ressortir l'influence sur elle de son père Nguyễn-Lý et celle de la classe sociale dont elle est issue, influences qui expliquent son opposition à la dynastie des Nguyễn et sa vision d'une mélancolie attendrie du passé du Viet-nam aux époques de grandeur des Lê. Dans *Đoàn Thị-Điểm với Chinh-phụ-ngâm hay là một tác-phẩm văn-học chống chiến tranh*, «Đ. T. Đ., et le Chinh Phụ Ngâm ou une œuvre littéraire contre la guerre», in *V. S. Đ.*, nº 19, p. 10-28, M. Văn-Tân maintient contre Nguyễn Huũ-Tiến [1] et Hoàng Xuân Hãn [2] que Đoàn-Thị-Điểm (XVIIIᵉ s.) jusqu'à preuve du contraire, doit être considérée comme l'auteur du *Chinh Phụ Ngâm* en nôm. Il explique les raisons pour lesquelles Đặng Trần-Côn [3] a écrit le texte chinois et Đoàn Thị-Điểm la traduction en nôm. Tous les deux faisaient partie des classes sociales dirigeantes du XVIIIᵉ siècle lesquelles, devant la fréquence des guerres et des rébellions, étaient lasses de supporter les misères qui en découlaient. M. Văn-Tân essaie de démontrer ensuite que le poème met en scène les Trịnh et les révoltes paysannes du début du XVIIIᵉ siècle, que le héros est le symbole de la féodalité décadente ayant conscience de sa décadence et que son époux est le porte-parole du peuple dans ses griefs contre le gouvernement des Seigneurs féodaux. Cette partie de l'article paraît un peu forcée dans ses parallélismes et néglige le caractère universel des thèmes de la séparation et de la guerre. Dans la dernière partie de son article, M. Văn-Tân montre combien la beauté du poème en chinois de Đặng Trần-Côn était appréciée par les Vietnamiens et les Chinois de son époque et que c'est en raison de ce succès que de nombreuses traductions en nôm en ont été faites, dont la plus élégante fut celle de Đoàn Thị-Điểm.

---

(1) *Nguyễn Hữu-Tiến, Biệt hiệu Đông-Châu*, fut un lettré et un critique de la première moitié de notre siècle. Il fut rédacteur au *Nam-Phong*, écrivit sur les mœurs, la morale, la littérature, les religions, examina les doctrines de Confucius, Mencius, exposa les idées de lettrés chinois célèbres comme Sseu-ma Kouang, Leang K'ai-tch'ao [Lương Khải Siêu] (1873-1829). Cf. Nghiêm-Toản, *Việt-nam văn học sử*, II, p. 99 et Dương Quảng Hàm, *Việt-nam văn học sử yếu*, p. 395, Vũ Ngọc-Phan, *Nhà văn hiện-đại*, I, p. 143-147,

(2) Hoàng Xuân-Hãn, polytechnicien, agrégé, ingénieur des Ponts et Chaussées, est actuellement l'orientaliste vietnamien internationalement le plus connu. Ses recherches sur Lý Thường-Kiệt, La-sơn phu-tử, etc., constituent un apport important à la connaissance du passé de son pays. M. Hoàng Xuân-Hãn vit actuellement à Paris.

(3) Đăng Trần-Côn, lettré célèbre qui vécut au XVIIIᵉ siècle. Cf. E. Gaspardone, *Bibliographie annamite*, p. 120; Maurice Durand, *La complainte de l'Épouse du Guerrier*, in *Bulletin de la Société des Études indochinoises*, 2ᵉ semestre 1953.

Pour les historiens du Nord Viet-nam, le règne des Tây-sơn (1778-1802) fut la période d'or de la révolution populaire triomphant des méchants seigneurs féodaux Trịnh et Nguyễn. Aussi tout ce qui s'est écrit de favorable aux Tây-sơn est-il louangé et présenté comme la vérité par les critiques du *V. S. Đ.* M. Nguyễn Đồng-Chi, dans son étude sur Nguyễn Huy-Lượng (fin du XVIIIe s.), *Giới thiệu Nguyễn Huy-Lượng với bài phú Tụng Tây Hồ* « Présentation de Nguyễn Huy-Lượng et du poème l'Éloge du Lac de l'Ouest », in *V. S. Đ.*, n° 14, p. 60-68, adopte cette attitude à l'égard de cet auteur pro-Tây-Sơn qui écrivit un poème (*phú*) chantant la beauté du Grand Lac d'Hanoi sous les Tây-Sơn, alors que Phạm-Thái (1777-1813) auteur du *phú* célèbre : *Chiến Tụng Tây-hồ* « Contre l'Éloge du Lac de l'Ouest » exprime des vues tout à fait opposées sur la situation de Thăng-Long (Hanoi) après le triomphe des Tây-Sơn.

C'est à une révision générale des œuvres en nôm (romans en vers, histoires, fables, etc.) que les critiques du *V. S. Đ.* se sont surtout consacrés en littérature. Dans ce domaine, il est agréable de voir que le bon sens de certaines critiques a réagi contre l'application excessive et intempérée de la méthode marxiste. A propos du Trê Cóc « Le Silure et le Crapaud », une polémique s'engage. Si M. Ninh Việt-Giao, dans *Vấn-đề tìm hiểu truyện Trê Cóc* « Essai d'interprétation du Trê Cóc », in *V. S. Đ.*, n° 17, p. 66-73, décèle dans cette fable, selon la méthode marxiste, le reflet d'une Société vietnamienne attachée à la propriété privée où les faibles sont défendus par les lois et place en conclusion la date de composition de l'ouvrage entre la publication du Code des Lois de Hồng-Đức (1477-1497) et la fin du XVe siècle, si M. Văn-Tân (*V. S. Đ.*, n° 12) soutient que la fable traduit la lutte entre les classes sociales exploitantes (propriétaires fonciers, notables, mandarins) et le peuple, d'autres chercheurs se montrent plus prudents. Ainsi par exemple M. Nguyễn Hồng-Phong dans son intéressant article intitulé *Triết-lý về lẽ tự-nhiên trong truyện Trê Cóc* « La morale de la nature dans l'histoire du Silure et du Crapaud », in *V. S. Đ.*, n° 18, p. 74-84. Il y critique, à propos du Trê Cóc, les thèses de M. Đinh Viết-Giao (*V. S. Đ.*, n° 17) qui décrit, ainsi que nous venons de le voir, l'histoire comme l'illustration de la lutte entre les paysans et les riches propriétaires, lutte dans laquelle le paysan serait représenté par le Crapaud (plutôt « la Crapaude ») et le riche propriétaire par le Silure (plutôt « la Silure »). M. Nguyễn Hồng-Phong démontre que ces correspondances ne peuvent être admises et dénonce, non sans raison, le danger de vouloir, à tout prix et dans tous les cas, appliquer aux œuvres littéraires des formules toutes faites (lutte des classes, lutte du droit contre la tyrannie, etc.). Selon M. Nguyễn Hồng-Phong, le matérialisme dialectique n'explique nullement le Trê Cóc qui est simplement une illustration de la philosophie taoïque de laisser la nature faire. Les êtres naissent et croissent selon leurs propres lois naturelles auxquelles il serait vain de s'opposer. Les têtards de la fable, objet de la contestation entre le Silure et le Crapaud, deviendront inéluctablement des crapauds, aussi procès, craintes, jalousie, vols sont inutiles. Au sujet de la classe sociale de l'auteur du Trê Cóc, M. Nguyễn Hồng-Phong situe celui-ci dans la petite noblesse du XVIe siècle qui, devant les luttes incessantes des grands féodaux et l'instabilité de la vie sociale, se retire de la société et adopte le taoïsme comme philosophie de vie. Mais cette dernière partie de l'article de M. Nguyễn Hồng-Phong semble émettre une hypothèse hasardeuse. Faut-il encore démontrer que d'une manière certaine le Trê Cóc dans la forme actuelle est bien du XVIe siècle, et peut-être qu'une explication plus banale de la fable serait-elle conforme à la vérité. Elle illustrerait simplement des observations de la sagesse populaire courante et entrerait dans le cycle des fables, contes, etc., où les animaux servent à mettre

en scène les travers, les mœurs des humains. Telle est d'ailleurs, *grosso modo*, l'interprétation de M. Trương Chính dans son article *Xung quanh truyện Trê Cóc* « Autour de l'Histoire du Silure et du Crapaud », in *V. S. Đ.*, n° 19, p. 79-85.

C'est une autre fable en vers nôm que M. Văn-Tân essaie d'interpréter dans son article *Lục súc tranh công* « Dispute des Six animaux sur leurs mérites respectifs », in *V.S.Đ.*, n° 16, p. 38-50. Après un résumé de l'ouvrage, composé en 570 vers et présenté sous la forme d'une pièce de théâtre (*tuồng*), M. Văn-Tân, se fondant sur des arguments de sociologie historique, en fixe la composition au début du XIXe siècle par un lettré du Centre Viet-nam, versé dans le bouddhisme et appartenant à la petite noblesse. M. Văn-Tân essaie d'établir pour chaque animal son correspondant dans la société vietnamienne de l'époque et montre l'opposition entre le buffle, représentant la classe paysanne, et les autres classes réduites à se dévouer à la classe féodale. Il compare, à juste titre, la fable vietnamienne à l'apologue latin de *Meninius Agrippa* sur l'estomac et les membres et fait ressortir les qualités d'observation et le caractère enjoué de cette longue fable qui est un des chefs-d'œuvre de la littérature vietnamienne.

Les romans en vers sont abondamment analysés. Le *Thạch Sanh* est l'objet de deux études. L'une de M. Hoa-Bằng : *Khảo luận về truyện Thạch-Sanh. Từ rìu, búa, dao, cung, tên, đến niêu cơm và cây đàn đã tượng trưng và thực hiện ý-nghiã như thề nào ?* « Examen de Thạch Sanh. Sens symbolique et sens réel de la hache, de la cognée, du couteau, de l'arc, des flèches, de la guitare et de la marmite de riz », in *V.S.Đ.*, n° 16, p. 63-72. M. Hoa-Bằng démontre que les outils et les armes de Thạch-Sanh appartiennent aux classes populaires vietnamiennes et qu'ils symbolisent leur force et leur pouvoir. Il rapproche avec pertinence l'histoire de la marmite de riz inépuisable offerte par Thạch-Sanh aux troupes ennemies de celle de la marmite offerte par Nguyễn Minh-Không (XIIe siècle) aux marins du bateau qui l'a transporté. Ce prodige constitue d'ailleurs un fait folklorique universel; cf. la multiplication des pains de Jésus-Christ. Quant à la guitare de Thạch-Sanh, elle symboliserait la persuasion pacifique du peuple alors que l'arc et les flèches sont en réserve pour le cas où la persuasion échouerait.

Un autre article sur le Thạch-Sanh intéresse l'histoire comparée des littératures. Il s'agit de trouver l'origine de l'histoire de Thạch-Sanh. Une des théories en cours parmi les chercheurs du Nord Viet-nam est que le Thạch-Sanh serait tirée d'une pièce cambodgienne car dans les régions khmérisées du Sud Viet-nam on représente couramment une pièce de théâtre connue sous le titre de *Thạch-Sanh chém chằng* « Thạch-Sanh tue le Génie Malfaisant », et que le nom de Thạch est un nom de famille usité dans les populations khmères du Sud Viet-nam. M. Võ Xuân-Phố reprend cette idée dans le *Góp ý-kiến về nguồn gốc truyện Thạch-Sanh* « Opinions sur l'origine de l'histoire de Thạch-Sanh », in *V.S.Đ.*, n° 19, p. 86-87. Cette même thèse a été longuement développée dans la préface d'une excellente édition du Thạch-Sanh donnée par M. Hoa-Bằng à Hanoi en 1957, éditions du Văn Sử Địa sous le titre : *Khảo luận về truyện Thạch-Sanh* « Examen de l'histoire de Thạch-Sanh ». Nous avons dit ailleurs notre opinion sur cette théorie qui ne repose que sur un rapprochement de titres et qui n'est appuyée par aucune preuve irréfutable [1].

A propos du *Nhị-độ-mai*, la dispute entre MM. Văn-Tân et Trương-Chính

(1) Maurice Durand, *Imagerie populaire vietnamienne*, Introduction, et Cours à l'École des Hautes Études, année scolaire 1959-1960.

se poursuit. Dans *V.S.Đ.*, n° 11, p. 20-34, *Thử tìm ý-nghiã và giá-trị Nhị-độ-mai* « Essai d'interprétation et de jugement sur le Nhị-độ-mai », M. Văn-Tân s'efforce de démontrer que la société décrite dans le roman ne correspond pas à la société chinoise des T'ang mais à la société vietnamienne de la fin des Lê. Sans preuve convaincante, M. Văn-Tân s'amuse à des identifications qu'il estime possibles. La ville de Châu-dương serait Hànội, Lư Kỷ serait un seigneur Trịnh, etc. Cette société vietnamienne serait une société féodale décadente que l'auteur du roman essaie de défendre, mais sans succès, car il ne peut empêcher que les défauts en apparaissent : avidité et cruauté des personnages comme Lư-Kỷ, Hoàng-Trung, faiblesse de l'Empereur, etc.

Ces considérations sont combattues par M. Trương-Chính dans un article du *V.S.Đ.*, n° 20, p. 84-91, *Xung quanh cuốn Nhị-độ-mai* « Autour du Nhị-độ-mai ». Tout d'abord, le sujet du roman vietnamien est à peu près semblable à celui du roman chinois *Trung hiếu tiết nghĩa Nhị-độ-mai* 忠孝節義二度梅. Il n'est pas possible de soutenir, comme le fait M. Văn-Tân, que la société de l'époque des Tang et que les noms de lieux du roman chinois aient été adoptés par le poète vietnamien pour figurer la société vietnamienne du XVIIe ou XVIIIe siècle et des noms de lieux vietnamiens. Si dans l'original chinois il est parlé de la prospérité de Dương-châu (Yang-tcheou) à l'époque T'ang, il n'y a aucune raison pour ne pas y voir là la vérité historique. L'histoire chinoise nous laisse d'ailleurs bien entrevoir cette prospérité de Dương-châu fondée sur l'exploitation et le commerce du sel et les échanges avec les pays étrangers. D'autre part, il est difficile de soutenir que les personnages du roman figurent des personnages bien définis de l'époque des Lê et des Trịnh. Cette manière de forcer les textes, loin d'atteindre le but que se proposent les auteurs, ne fait au contraire qu'affaiblir les résultats de l'application des méthodes de critique marxiste à l'étude des œuvres littéraires anciennes.

Deux autres romans en vers sont enfin étudiés, selon les normes marxistes, par MM. Hằng-Phương et Nguyễn-Đức-Đàn. Dans *Giới thiệu truyện Phạm-Công Cúc-Hoa* « Présentation de l'histoire de Phạm-Công Cúc-Hoa », in *V.S.Đ.*, n° 10, p. 43-54, le premier, après avoir donné un résumé de ce roman, en fixe la date de composition à la fin du XVIIe siècle, après la prise de Cao-bằng par les Trịnh sur les Mạc (1667). Il recherche ensuite les traits de la société féodale qui y apparaissent : prêteurs à gros intérêts, marchands sans scrupules, géomanciens, devins, fabricants d'objets votifs, marâtres, sont condamnés par l'auteur anonyme du roman lui-même d'origine populaire et sa condamnation de cette société ne fait que traduire les sentiments du peuple. Par contre tout ce qui dans ce roman est dit d'élogieux pour les sentiments de bonté, de pitié envers les pauvres et les malheureux, exprime le jugement du peuple.

Dans *Tìm hiểu truyện Quan-Âm Thị-Kính* « Essai pour comprendre l'histoire de Quan-Âm Thị-Kính », in *V.S.Đ.*, n° 17, p. 33-43, le second, après avoir également donné un résumé du roman, essaie de définir la société vietnamienne telle qu'elle apparaît à travers ce roman. Cette société, féodale, montre de grandes faiblesses : moralité relâchée, injustices, abus commis par les riches et les puissants, etc. Ces faiblesses prouvent qu'elle commence à présenter des failles et à tomber en décadence. Ces conclusions tirées par M. Nguyễn Đức-Đàn de l'analyse du caractère de Thị-Mầu, des humiliations subies par Thị-Kính, de sa condamnation hâtive par les riches et les puissants du village, présentent l'inconvénient des conclusions forcées, systématiquement issues de l'application d'une méthode critique rigide. Les caractères et les héros analysés ne sont pas spéciaux à tel ou tel régime social et on ne peut que se montrer très prudent dans des

généralisations fondées sur tel ou tel trait d'un roman en vers. Les méchants et les bons, l'injustice, l'amour licite ou illicite, etc., se retrouvent dans tous les temps et tous les pays. Si dans un régime communiste un fonctionnaire d'un district se conduisait mal, se montrait injuste, et que sa vie et ses actions étaient dépeintes dans un roman, on ne pourrait, dans plusieurs siècles, tirer la conclusion que la société communiste était mauvaise ou décadente. Or, c'est en suivant une telle méthode que M. Nguyễn-Đức-Đàn conclut à la date de la composition du roman en vers qu'il place à la fin des Lê-début des Nguyễn, datation qui jouit d'une large marge et qui convient à la datation de la grande majorité des romans en vers vietnamiens.

Folklore

Au numéro 14 du *V. S. Đ.*, p. 78-88, M. Văn-Tân consacre un long article à la détermination des principes qui doivent régir l'étude du folklore vietnamien. Il fait la critique de deux ouvrages concernant ce folklore, le premier de M. Vũ Ngọc-Phan dont la 3e édition porte le titre de *Truyện cổ-tích Việtnam* «Les légendes du Vietnam», aux éditions du *V.S.Đ.* et le second, *Quan-điểm duy-vật máy móc và duy-vật biện-chứng trong cách nhận-định một truyện cổ-tích*, «Le point de vue du matérialisme mécaniste et celui du matérialisme dialectique dans la manière de définir une légende» (1). Déjà, auparavant, M. Trần Thanh-Mại avait reproché à M. Vũ Ngọc-Phan de considérer que les légendes reflètent les faits historiques et fournissent des matériaux pour l'histoire, de ne pas voir que les légendes transmises oralement changent de forme et de fond avec le temps et les lieux, et de modifier la forme et parfois le fond des légendes qu'il rapporte, tout en conservant leurs données essentielles si bien que des confusions, des contradictions, apparaissent sous tous les angles sous lesquels on les considère. Pour sa part, M. Văn-Tân expose d'abord que les légendes des génies, des êtres surnaturels, reflètent les conceptions des peuples primitifs qui personnalisent les phénomènes naturels, cherchent protection auprès des êtres surnaturels qu'ils créent. Il ne convient pas, selon lui, d'imiter M. Vũ Ngọc-Phan qui essaie d'expliquer par des oppositions sociales le fait que dans la légende de An-dương-vương, par exemple, la citadelle de Loa-thành soit constamment détruite par les mauvais génies qui ne seraient autres que les gens du peuple déguisés la nuit pour agir contre un régime féodal oppressif qui les oblige à construire une citadelle et qui les exploite sans pitié. Contrairement à ce qu'il a l'habitude de prôner pour les œuvres littéraires, pour les légendes M. Văn-Tân n'utilise pas les thèses de la lutte des classes pour en expliquer le contenu. Ses explications des légendes de An-Dương-Vương, Tấm Cám, Thánh Gióng, changent de celles qu'il donne ordinairement aux œuvres littéraires. M. Văn-Tân critique également les idées de Trần Thanh-Mại; il est d'accord pour admettre que les personnages des légendes ne sont pas des personnages historiques, mais il pense que cependant on peut y trouver des indications sur des modes de vie, sur des événements sociaux, des modes de pensée, etc., des populations primitives. Ainsi, au travers d'une légende comme celle de Sơn-tinh et Thủy-tinh, on peut deviner la lutte qu'entreprenaient les habitants du delta tonkinois contre les inondations. S'il est vrai que les légendes varient de forme et de fond avec le

(1) Pour les Marxistes, le matérialisme mécaniste est par exemple représenté par Descartes dans ses études de physique qui suppose que le monde physique est soumis à des lois mécaniques.

temps et les lieux, cependant les données essentielles, les thèmes subsistent toujours à travers les versions successives. S'il est vrai que les thèmes primitifs ont été modifiés, changés, pour diverses raisons, néanmoins les critiques littéraires doivent séparer le fonds primitif des apports nouveaux et cela est possible grâce aux règles du matérialisme historique. À notre avis, avant toute discussion, puisque beaucoup de légendes ont été transmises par écrit, il faudrait établir des éditions critiques des recueils anciens. Quant aux légendes non écrites, il conviendrait que les Vietnamiens établissent une vaste enquête folklorique de leur pays.

Quelques idées sur l'interprétation du folklore vietnamien sont également données par M. Trần Huy-Liệu dans son article *Giỗ tổ Hùng Vương* « Anniversaire des Hùng Vương », in *V.S.Đ.*, n° 17, p. 1-4. Pour lui, les anciennes légendes sont le reflet d'événements sociaux et historiques. Si les ancêtres des Vietnamiens tirent leur lignée de Chen-Nong (Thần Nông) [1], personnage de la mythologie chinoise, génie patron de l'Agriculture, cela veut dire que les Vietnamiens sont fondamentalement un peuple agricole. L'histoire de Âu-Cơ et de Lạc Long-Quân illustre le passage du matriarcat au patriarcat, du nomadisme au sédentarisme. L'histoire de Sơn-tinh et Thủy-tinh reflète les luttes engagées par les populations du delta contre les inondations. L'histoire de Thánh Gióng reflète l'union du peuple devant les invasions étrangères, etc.

Mêmes idées chez M. Nguyễn Đồng-Chi dans *Ý nghĩa truyện Chử Đồng-Tử* « Sens de l'histoire de Chử Đồng-Tử », in *V.S.Đ.*, n° 17, p. 53-61. Selon l'auteur, l'histoire de Chử Đồng-Tử illustre l'opposition irréductible entre amour et classes sociales : Tiên-Dung, princesse, fille d'un roi, épouse un pêcheur miséreux et est rejetée définitivement de sa classe sociale. Cette histoire rappelle celle de Trương Chi, le pêcheur qui par amour d'une princesse se suicida et dont l'âme s'attacha à un santal dont on fit une coupe laquelle se fondit sous les larmes de la princesse. De cette lutte des classes qu'il décèle dans les deux légendes, M. Nguyễn Đồng-Chi conclut, audacieusement à notre avis, à l'appartenance de l'auteur de la légende de Chử Đồng-Tử à une classe sociale populaire. D'autre part, il place la date de la composition de la légende à une époque où la société féodale n'est pas encore complètement formée,

Histoire

Les études dans ce domaine sont très variées et d'un intérêt plus ou moins égal. On peut cependant les grouper autour de thèmes de recherches.

Un seul article théorique de philosophie de l'histoire est consacré par M. Minh-Tranh au rôle des invidus. Dans *Chống sùng bái cá nhân, nhưng cần nhận rõ vai trò cá nhân trong lịch sử* « Contre le culte de la personnalité, mais nécessité de déterminer clairement le rôle des individus dans l'histoire », in *V.S.Đ.*, n° 18, p. 1-13, M. Minh-Tranh pose que la base de toute évolution, de tout progrès, de toute histoire est le peuple; rien ne se fait sans le peuple (classe ouvrière et classe paysanne); l'individu, le héros, ne peut qu'aller dans le sens de l'histoire ou s'opposer à lui, mais finalement l'histoire évolue toujours dans le sens du triomphe du peuple.

Une vue d'ensemble sur l'évolution du peuple vietnamien est donné par

---

[1] *Kho tàng truyện cổ-tích Việt-nam* « Trésor des légendes du Viet-nam », Hanoi, Văn Sử Địa, 1958, 2 vol.

M. Trần Huy-Liệu dans un article : *Bàn thêm về vấn-đề hình thành dân tộc Việt-nam* « Nouvelles considérations sur le problème de la formation du peuple vietnamien », in *V.S.Đ.*, n° 18, p. 14-26. Cet article complète un précédent exposé du même historien dans *V.S.Đ.*, n° 5, sous le titre : *Dân-tộc Việt-nam thành hình từ bao giờ?* « Depuis quand le peuple vietnamien s'est-il formé ? ». L'auteur explique la théorie marxiste de la formation du peuple. Celle-ci nécessite les conditions suivantes : unité de la langue, unité du pays physique, communauté économique, communauté culturelle. Pour le peuple vietnamien, ces conditions ne sont réunies qu'au XVIIIe siècle au moment où les Tây-Sơn prennent le pouvoir et unifient le royaume. Le peuple vietnamien a vu peu à peu se réunir ces conditions pour favoriser son éclosion. M. Trần Huy-Liệu, comme tous les historiens nord-vietnamiens, insiste particulièrement sur le développement économique du Viet-nam au cours des XVIIe et XVIIIe siècles caractérisé par le fonctionnement d'industries et d'exploitations artisanales et par la constitution de centres d'échanges importants comme Thăng-Long, Phố-Hiến, Hội-an, Đồng-nai, Mỹ-tho, etc. M. Trần Huy-Liệu est en désaccord avec M. Đào Duy-Anh qui place la formation du peuple vietnamien entre le Xe et le XVe siècle et M. Hoàng Xuân-Nhị qui défend la date de 1930 comme début de la formation réelle du peuple vietnamien.

Un des grands thèmes débattus dans le *V.S.Đ.*, est celui du régime esclavagiste au Viet-nam. Il s'agit de définir l'époque de son apparition et son évolution. Pour M. Trần Văn-Giáp — *Trống đồng với chế-độ chiếm hữu nô-lệ ở Việt-nam* « Les tambours de bronze et le régime de possession des esclaves au Viet-nam », in *V.S.Đ.*, n° 15, p. 30-35, la fonte des tambours de bronze suppose une société où l'exploitation des mines de cuivre, d'étain, de plomb s'est développée et où apparaissent des classes sociales comme celle des esclaves employés dans ces mines. L'article se réfère aux textes chinois comme le *Kouei hai yu heng tche* (Quế hải ngu hành chí) 桂海虞衡志, le *Ling wai tai ta*, le *Ngan-nan tche lio*, etc., pour montrer que les tambours de bronze ne sont pas une production exclusive du Viet-nam antique, mais qu'ils semblent au contraire avoir été fabriqués dans tout le Sud de la Chine et que les Giao-chỉ (anciens habitants du Nord Viet-nam) en achetaient aux deux Kouang. Quant à l'emploi des tambours, il est très varié : dans les temples, pagodes, on s'en sert pour demander la pluie, dans les réunions pour accompagner les danses, à la guerre pour encourager les troupes, ponctuer les veilles, etc. La fonte des plus anciens tambours de bronze remonterait à l'époque des Trois dynasties (Hia, Chang, Tcheou) et l'art de les fabriquer aurait été introduit avec les tambours au Viet-nam au VIIe siècle av. J.-C.

M. Tư Huyền dans *Vấn-đề chế-độ chiếm-hữu nô-lệ ở Việt-nam* « Le problème du régime de possession des esclaves au Viet-nam », in *V.S.Đ.*, n° 16, p. 75-78, s'attache, lui, à essayer de retracer les phases de l'évolution de l'esclavage qui aurait duré de 257 av. J.-C. à 544 ap. J.-C. Sous le règne des rois de la dynastie des Thục et des Triệu (257-111 av. J.-C.), l'esclavage aurait fait son apparition. Sous la domination des Han (140 av. J.-C.-220 ap. J.-C), l'esclavage est en pleine croissance parallèlement avec une économie nouvelle fondée sur l'emploi de la charrue de fer et de nouveaux procédés de culture. La troisième période qui s'étend de l'époque des Trois Royaumes (221-267) jusqu'à Lý-Bôn (544) voit le déclin de l'esclavage : les paysans commencent à cultiver la terre pour eux-mêmes et ce régime social constitue un stade de passage au système féodal.

Un excellent article de M. Nguyễn Đồng-chi, *Chế-độ nô-tỳ ở Việt-nam qua các triều dài Đinh, Lê, Lý, Trần* « Le régime de l'esclavage à travers les dynasties des Đinh, Lê, Lý, Trần », in *V.S.Đ.*, n° 19, p. 29-44, traite du

problème de l'évolution de l'esclavage jusqu'à Hồ Quý-Ly (début du xv[e] s.). Il montre comment l'esclavage a évolué avec le système de production et comment les faits sociaux ne se présentent jamais à l'état pur. Le régime esclavagiste découle du régime communautaire et, sous les premières dynasties vietnamiennes, évolue à l'intérieur d'un régime féodal. La grande propriété avec les fermages et le développement du commerce ont peu à peu affranchi les esclaves. Une remarque importante est faite par M. Nguyễn Đồng-Chi : les maîtres n'avaient pas légalement pouvoir de vie et de mort sur leurs esclaves; ils ne disposaient que de leur travail.

Le même auteur dans *Vấn-đề chế-độ chiếm hữu nô-lệ ở Việt-nam qua ý-nghiã một truyện cổ-tích* « Le problème du régime de possession des esclaves à travers l'interprétation d'une légende », in *V. S. Đ.*, nº 18, p. 53-63, essaie de retrouver à travers les documents littéraires les traces d'un régime esclavagiste de l'ancien temps. Après avoir posé que les Mường représentent les Vietnamiens d'autrefois, d'avant les mélanges ethniques issus des différentes occupations chinoises, M. Nguyễn Đồng-Chi analyse une légende tirée de l'ouvrage de Pierre Grossin : *La province mường de Hòa-bình*, Hanoi, édité par la *Revue Indochinoise*, 1926. Cette légende, histoire de Tá-Cần et des cent œufs, et fournit à M. Nguyễn Đồng-Chi des arguments pour définir la société qui s'y reflète comme étant à cheval sur le système esclavagiste et sur le système primitif d'organisation communautaire des clans.

À l'histoire ancienne, l'équipe des chercheurs du *Văn Sử Địa* consacre relativement peu d'études, toutes consacrées à la condamnation du régime féodal, ou bien, en présence des héros nationaux, à justifier leur action et à établir entre eux des liens avec le peuple et le sens de l'évolution de l'histoire. En ce qui concerne Trần Quốc-Tuấn, M. Trần Huy-Liệu dans *Vai trò lịch-sử của Trần Quốc-Tuấn* « Rôle historique de Trần Quốc-Tuấn », in *V. S. Đ.*, nº 10, p. 8-17, démontre que ce héros, plus connu sous le nom de Trần Hưng-Đạo [(1)], a remporté des succès éclatants contre les trois invasions mongoles parce que, tout en étant un représentant de la classe féodale, il agissait alors dans le sens de l'histoire et s'appuyait sur le peuple. Ainsi nous voyons dans cette étude que l'histoire vue sous l'angle marxiste accepte des héros d'origine féodale lorsqu'à un moment donné leur rôle dépasse celui de défenseur des intérêts particuliers de leur caste pour être, en plus, celui de défenseur du peuple et sauveur de la patrie. De même M. Minh-Tranh présente Nguyễn-Traĩ comme un héros féodal dont l'action est allée dans le sens des désirs du peuple. Dans *Nguyễn Trãi, một nhà ái-quốc tiêu biểu cho lòng nhân nghĩa và ý-chí hòa-bình của nhân dân ta trong đầu thế-kỷ XV* « Nguyễn Traĩ un patriote représentant des sentiments de droiture et de l'esprit de paix de notre peuple au début du xv[e] siècle », in *V. S. Đ.*, nº 20, p. 7-20, il se fonde sur l'histoire de l'insurrection de Lê-Lợi (1418-1428) dont Nguyễn-Trãi fut le conseiller, sur la correspondance de Nguyễn-Trãi et sur le *Bình Ngô đại cáo* pour démontrer que Nguyễn-Trãi, tout en étant sûr de la victoire finale de son pays sur la Chine et tout en étant ardent au combat, préféra un compromis de paix avec les Ming pour terminer la guerre. Son action

(1) Trần Quốc-Tuấn 陳國峻 fils du frère de l'empereur Trần Thái-Tôn 陳太宗 (1225-1258), An-Sinh Vương Liễu 安生王柳. Il naquit en 1252, reçut en 1288 le titre de Hưng-đạo đại-vương 興道太王 et mourut en 1300. Héros national qui s'opposa à toutes les invasions mongoles de la fin du xiii[e] siècle, il est également l'auteur d'un livre de stratégie, le *Bình gia yếu lược* 兵家要畧.

exprimait les tendances du peuple vietnamien d'alors qui, uni et vaillant dans le combat, préféra finalement une paix honorable pour les deux parties.

M. Minh-Tranh, toujours, réhabilite l'action de Hồ Quí-Ly dans un article qu'il lui consacre sous le titre *Sự phát triển của chế-độ phong-kiến nước ta và vai trò của Hồ Quí-Ly trong cuối thế-kỷ XIV và đầu thế-kỷ XV* « Développement du régime féodal de notre pays et rôle de Hồ Quí-Ly à la fin du XVe et début du XVe siècle », in *V. S. Đ.*, no 11, p. 5-19. M. Minh-Tranh soutient très justement que les projets de réforme de Hồ Quī-Ly (agricole, financière, culturelle) correspondaient aux nécessités de l'évolution de la société et de l'économie vietnamienne et seront reprises, après lui, par les Lê. D'autre part, les tentatives de répartition des terres, de mise en circulation du papier monnaie, d'unification des poids et mesures, de l'usage du vietnamien transcrit en nôm comme langue officielle, montrent que Hồ Quí-Ly était un esprit audacieux et un réformateur qui devançait le cours de l'histoire.

Dans le domaine des évolutions synchrones concernant l'histoire ancienne, M. Lâm-Hà étudie l'histoire des impositions dans le passé au Viet-nam. Dans son article *Một số tài-liệu về địa tô phong-kiến trong lịch-sử Việt-nam từ thế-kỷ I đến nửa đầu thế-kỷ XIX* « Matériaux concernant les impositions féodales dans l'histoire du Vietnam, depuis le Ier siècle jusqu'à la première moitié du XIXe siècle », in *V. S. Đ.*, no 15, p. 36-50, M. Lâm-Hà commence par distinguer, d'une manière théorique, l'évolution historique des impositions suivant les étapes suivantes : période des impôts en travail forcé (*địa-tô lực dịch*), période des impôts en nature (*địa-tô hiện-vật*), période des impôts en argent, cette dernière introduisant le système capitaliste. En ce qui concerne le Vietnam, la première période va de la première occupation chinoise (111 av. J.-C.) à l'année 618 : les administrateurs chinois obligent les gens du Giao-châu à rechercher l'ivoire, les perles, etc. À partir de 618 et sous l'occupation des T'ang, les travaux forcés sont remplacés par des impositions en produits (étoffes, paddy, fruits, minerais, etc.). À partir de 906, avec l'accession au pouvoir des féodalités locales, un effort est fait dans le sens de la diminution des impositions et corvées et de la réorganisation de l'assiette des impôts. À partir de 939, sous le gouvernement des empereurs vietnamiens, avec le progrès de l'agriculture et de l'organisation du pays, on assiste à l'introduction des impôts en espèces qui vont de pair avec les impôts en nature et les corvées. La fin des Lý (1010-1225) et des Trần (1225-1413) et l'occupation des Ming (1413-1418) furent marquées par un recul des progrès obtenus. Quant à Hồ Quí-ly (1400-1407), ses projets de réforme visant à diminuer les impôts n'eurent pas le temps d'être mis en vigueur. Dans la dernière partie de son étude, M. Lâm-Hà donne la traduction de nombreux extraits des annales ou autres ouvrages concernant les impositions à l'époque des Lê et des Nguyễn; il fait ressortir le fait que les progrès de l'agriculture et du commerce vont de pair avec l'établissement des impositions en argent et que chaque fois que l'agriculture et le commerce sont en régression, les empereurs reviennent aux impositions en nature (cf. les Nguyễn).

Quelques matériaux sur l'histoire ancienne du Viet-nam ont été fournis par une traduction partielle du *Ngan-nan tche yuan* 安南志原 (XVIIe siècle) [1] par MM. Phạm Trọng-Điềm et Nguyễn Đồng-Chi dans un article intitulé *Một*

---

[1] Texte édité par l'École française d'Extrême-Orient en 1932 par Aurousseau et E. Gaspardone avec une étude sur le *Ngan nan tche yuan* et son auteur par E. Gaspardone.

ít tài-liệu lịch-sử trong An-nam chí nguyên « Quelques matériaux pour servir à l'histoire tirés de l'Annam chi nguyên », in *V. S. Đ.*, n° 20, p. 57-75. Les passages traduits concernant les divisions administratives, les productions, les impositions, la population, les relais de poste, les ponts, les bacs, les digues.

C'est sans conteste à l'histoire des Tây-Sơn et à l'histoire des mouvements révolutionnaires que les chercheurs vietnamiens ont consacré le plus d'efforts. Une grande partie des articles du n° 14 du *V. S. Đ.* est consacrée à des études sur les Tây-sơn et sur leur époque. Tout d'abord M. Nguyễn Lương-Bích dans *Nguyên nhân thành bại của cuộc cách-mạng Tây-sơn* « Les causes du succès et de l'échec de la révolution Tây-Sơn », p. 45-51, met en valeur les facteurs qui expliquent la réussite des Tây-Sơn dont le règne fut marqué par d'importantes réalisations économiques, politiques, culturelles, et surtout militaires. Deux facteurs furent essentiels : l'affaiblissement du pouvoir impérial usé par les luttes entre clans féodaux et la personnalité de Nguyễn-Huệ. Ces luttes ont appauvri le peuple qui souffre des ravages de la guerre et qui, par contre, s'aperçoit du contraste éclatant entre leur vie misérable et la vie fastueuse des féodaux et des grandes fortunes. Peu avant les Tây-Sơn, le peuple avait difficilement supporté la politique des Nguyễn, des Trịnh et des Lê et, durant tout le XVIIIe siècle, des révoltes nombreuses et continuelles avaient sévi décelant un état social troublé dont surent profiter les Tây-Sơn. Ils réussirent en effet à unir sous leurs ordres des éléments de toutes les classes et de tous les milieux de la société vietnamienne. Dans les rangs des premières troupes qui partirent de Qui-Nhơn, on comptait des éléments des minorités des Pays Montagnards, des riches seigneurs terriens comme Nguyễn Thung, des marchands, des militaires réguliers, des Chinois, des Chams. Dans l'attaque de la citadelle de Thuận-hóa (1786), la population se souleva contre les troupes des seigneurs Trịnh et dans des embuscades en massacra beaucoup d'hommes. Contre les Chinois de Tsing, la population aida de toutes ses forces les Tây-Sơn au point que ceux-ci durent lui donner l'ordre de ne plus massacrer les fuyards de l'armée chinoise qui essayaient de se réfugier dans les campagnes. Au combat de Ngọc-hồi (1789), la population apporta aux troupes Tây-Sơn des vivres et des friandises. À ces raisons sociales, il faut ajouter le rôle de Nguyễn-Huệ, général très habile, qui sut maintenir l'union entre ses généraux et la discipline parmi ses soldats.

Les causes de l'échec de la révolution, selon M. Nguyễn Lương-Bích, seraient de trois : 1° les seigneurs, les grands mandarins, les féodaux, reprennent le pouvoir sous le gouvernement Tây-Sơn, ce qui fait que les cadres administratifs ne changent guère; 2° la réforme agraire n'a pas été effectivement réalisée; les seigneurs et les riches continuent à être de grands propriétaires terriens et se retournent contre les Tây-Sơn pour prendre le parti des Nguyễn (cf. Đỗ-Thanh-Nhân, Chu Văn-Tiếp, Võ-Tánh, le Chinois Mạc Thiên-Tứ seigneur de Hà-tiên); 3° après toutes ses campagnes victorieuses dans le Sud comme dans le Nord, Nguyễn-Huệ laisse le pouvoir aux féodaux de cette région, si bien que dans le Sud, Nguyễn Ánh avec l'aide des Français put reconquérir son territoire et que dans le Nord, seigneurs anciens et seigneurs nouveaux comme Trịnh Bồng, Trịnh Lệ, Nguyễn Hữu-Chỉnh, Vũ Văn-Nhậm, unirent leurs forces pour abattre les Tây-Sơn.

Dans l'article *Đánh giá cuộc cách-mạng Tây-Sơn và vai trò lịch-sử của Nguyễn-Huệ* « Jugement sur la révolution des Tây-Sơn et le rôle historique de Nguyễn-Huệ », in *V. S. Đ.*, n° 14, p. 30-44, M. Trần Huy-Liệu analyse avec beaucoup de finesse et de justesse les conditions qui ont permis aux Tây-Sơn d'arriver au pouvoir et les raisons de l'échec de leur mouvement. Il met en

valeur la décadence de la monarchie, de la féodalité et des clans princiers (Trịnh-Nguyễn) durant les deux siècles précédant l'avènement des Tây-Sơn et au contraire les progrès spirituels et matériels du peuple. Ces progrès consistèrent dans le développement du commerce privé, la prise de conscience du peuple en tant que masse exploitée dans le système d'alors, la vogue de la littérature en « nôm ». La classe des commerçants n'a pas joué un très grand rôle dans les révoltes qui toutes, y compris celle des Tây-Sơn, s'appuyèrent sur la paysannerie. Cependant les chefs de ces jacqueries, y compris les Tây-Sơn, n'apportaient que peu d'idées nouvelles et aucun système politique qui pût remplacer l'ancien système. Ils restèrent des féodaux qui ne faisaient que profiter de la décadence accentuée des empereurs et des clans seigneuriaux. Le peuple et la paysannerie n'étaient pas encore suffisamment éduqués pour qu'ils pussent transformer une révolte en révolution sociale. D'autre part les révoltes ne réussirent à s'emparer effectivement du pouvoir que lorsque des éléments des classes sociales autres que la paysannerie venaient se joindre à elle (marchands, richards, intellectuels, minorités ethniques, étrangers) et lorsque l'ensemble des forces ainsi réunies était dirigée par un guerrier d'élite, tel fut le cas pour la révolution des Tây-Sơn.

Au cours de son article, M. Trần Huy-Liệu brosse un tableau schématique des réalisations les plus importantes des Tây-Sơn. Ceux-ci n'apportèrent pas, comme on pourrait le croire, un bouleversement dans le système administratif de l'époque; ils gouvernèrent soit avec des cadres nouveaux, soit avec des cadres anciens. Les mesures qu'ils prirent furent importantes du point de vue économique : tout d'abord, les paysans durent s'appliquer aux travaux des champs, exploiter soigneusement les propriétés privées et publiques et rendre fertiles les terres incultes; les vagabonds sans situation furent assujettis aux travaux de la terre et les impôts furent répartis plus équitablement; pour développer le commerce, les Tây-Sơn diminuèrent les taxes dans le Nord Viet-nam et développèrent les relations commerciales avec la Chine et les pays européens; enfin l'usage du nôm fut diffusé : on s'en servit dans les concours, pour les actes officiels, la traduction des classiques chinois. Ces mesures étaient commandées par le désir de satisfaire aux aspirations du peuple : les paysans manquaient de terres cultivables ou ne tiraient pas un revenu suffisant de leurs terres; les commerçants voyaient que les ressources du pays pouvaient faire l'objet d'échanges et enfin le peuple était de plus en plus assoiffé d'apprendre.

Cependant, à notre avis, il ne faut pas s'imaginer que dans les débuts la révolte des Tây-Sơn suscitait l'enthousiasme du peuple ordinaire, des gens qui ne suivaient aucun parti. On assista, comme cela était coutumier, à la fuite des paysans devant la guerre et les Tây-Sơn, en prenant le pouvoir, durent user de tous les moyens pour faire revenir les populations errantes à leur domicile primitif, pour remettre en train la culture des rizières et des terrains laissés à l'abandon durant les hostilités. Ce côté de l'histoire des Tây-Sơn est mis en valeur par la publication de six extraits d'ouvrages sous le titre : *Một số tài-liệu về vấn-đề ruộng đất thời Quang-Trung* « Quelques matériaux sur la question agraire à l'époque de Quang-Trung », in *V. S. Đ.*, n° 14, p. 75-77.

C'est par la publication de textes, des extraits de lettres des missionnaires étrangers que M. Bạch-Hào nous donne quelques aperçus sur le mouvement Tây-Sơn vu par des Européens. Dans *Cuộc khởi-nghĩa của Nông dân Tây-Sơn qua một ít bức thư của người ngoại quốc đã ở Việt-Nam đương thời* « La juste révolte des paysans Tây-Sơn à travers quelques lettres écrites par des étrangers vivant au Viet-nam à cette époque », in *V. S. Đ.*, n° 14, p. 69-74. L'auteur traduit en vietnamien des passages de lettres du Père Le Roy (6-12-1786), du Père

Sérard (31-7-1786), du Père Longer (26-7-1786), du Père Bartette (23-6-1786), du Père Doussain (6-6-1787) et, se référant à ces textes, conclut à l'appui total donné par le peuple aux Tây-Sơn. Ces lettres sont extrêmement utiles à qui établit la chronologie de la marche des Tây-Sơn sur Hà-nội. Enfin cet ensemble d'études sur les Tây-Sơn est complété par un résumé du rôle de quelques grands écrivains vietnamiens durant la période Tây-Sơn. L'article, dans *V. S. Đ.*, n° 14, p. 51-59, est signé D. M. et porte le titre de *Giới thiệu văn-học Việt-nam thời Tây-Sơn* « Présentation de la littérature vietnamienne à l'époque des Tây-Sơn »; il présente très brièvement des écrivains comme Nguyễn-Huệ [(1)], Nguyễn Thiếp [(2)], Phan Huy-Ích [(3)], la reine Lê Ngọc-Hân [(4)], Nguyễn Huy-Lượng, Hồ Xuân-Hương, donne des extraits de la poésie *Ai tư văn* [Tristesse] de Lê Ngọc-Hân, du *Tụng Tây-hồ phú* « Éloge du Grand Lac, phú » de Nguyễn Huy-Lượng et de deux poésies de Hồ Xuân-Hương, *Đề đền Sầm-Nghi-Đống* « Dédicace au temple de Sầm Nghi Đống » et *Bánh trôi nước* « Le gâteau flottant » [(5)] et en conclusion soutient que Nguyễn-Du doit beaucoup à la littérature Tây-Sơn.

Histoire moderne

Les articles sont consacrés principalement à l'histoire des révolutions vietnamiennes, à la lutte contre la France et aux problèmes économiques.

Un aperçu des différents mouvements d'union nationale qui se sont dressés contre les envahisseurs au cours de l'histoire du Viet-nam est donné par M. Minh Tranh dans un article du n° 10, p. 1-8, *Những bài học đại đoàn kết bảo vệ tổ-quốc trong lịch-sử nước ta* « Les leçons tirées de l'union pour la sauvegarde de la patrie à travers l'histoire vietnamienne ». Le résumé des luttes récentes contre la France est particulièrement intéressant. Ces mouvements sont étudiés par le même auteur dans *V. S. Đ.*, n° 13, p. 19-40, *Những bài học của cách-mạng Nga 1905 và Việt-nam* « Les leçons de la révolution russe et le Viet-nam ». En dehors de son intérêt politique, cet article donne un résumé de l'histoire des principaux mouvements révolutionnaires vietnamiens depuis la fin du XIXe siècle jusqu'à Điện Biên-Phu (1954). M. Minh Tranh distingue une première période qui part de la fin du XIXe siècle jusqu'à la guerre de 1914-1918 au cours de laquelle on assiste à l'alliance du féodalisme local avec le capitalisme et l'impérialisme français dans le gouvernement et l'exploitation du pays, cependant que le monde des ouvriers augmente et que la paysannerie s'affaiblit. L'opposition à la France est alors menée par la bourgeoisie dont les intérêts commerciaux sont atteints par la concurrence française. Le Japon, durant cette période, à la suite de sa victoire sur la Russie, est le pôle d'attraction idéologique des révolutionnaires vietnamiens (mouvement Đông-du) [(6)]. Après la guerre de 1914-1918, vient la seconde période des mouvements révolutionnaires : la bourgeoisie nationale (*giai-cấp tư-sản*), la petite bourgeoisie (*tiểu tư-sản*), les ouvriers et la masse des

(1) C'est le roi Tây-Sơn Quang-Trung 光中 qui règne de 1788 à 1792.

(2) C'est Nguyễn Quang-Thiếp 阮光浹 (1723-1804) alias La-Sơn phu-tử 羅山夫子. Cf. Hoàng Xuân-Hãn, *La-Sơn phu-tử*, Minh-Tân, Paris 1952.

(3) 潘輝益 (1750-1822). Cf. Hoàng Thúc-Trâm, *Quốc-văn đời Tây-Sơn*, p. 95-106.

(4) 黎玉欣, épouse de Nguyễn-Huệ.

(5) Espèce de friandise constituée par un petit gâteau de riz nageant dans de l'eau sucrée.

(6) Le mouvement Đông-du 東遊 est celui qui mena les révolutionnaires vietnamiens du début du XXe siècle à quitter l'Indochine française pour se rendre au Japon, qui se trouve à l'Est, et y faire des études. Il a été très appuyé par Phan Bội-Châu.

paysans, appauvris ou ruinés, devenus ouvriers, soutiennent des mouvements comme celui de Phan Bội-Châu. La crise économique mondiale de 1930-1931 amène une agitation ouvrière et sociale, la formation de différentes organisations révolutionnaires que domine peu à peu le parti communiste indochinois. Enfin, M. Minh-Tranh résume avec une grande clarté les événements qui se sont déroulés entre 1945 et 1954.

Un épisode de l'histoire des mouvements révolutionnaires est traité par M. Trần Huy-Liệu dans *V.S.Đ.*, nº 20, p. 1-6, *Mấy nét đặc biệt về cách mạng tháng tám* «Quelques traits particuliers de la Révolution du Mois d'Août». L'auteur résume l'histoire du mouvement révolutionnaire mené par le parti communiste qui s'empara du pouvoir, en 1945, au moment où les Japonais s'étaient rendus et où les troupes alliées n'avaient pas encore débarqué au Viet-nam.

Un des grands problèmes débattus par les historiens marxistes du Nord Vietnam est celui de la participation de la bourgeoisie aux différents mouvements révolutionnaires. En effet, tous ces mouvements n'ont pas compris uniquement des paysans ou des prolétaires. L'on peut même dire que les chefs défunts ou vivants de ces mouvements sont généralement issus de la bourgeoisie vietnamienne ou disons mieux, des classes moyennes vietnamiennes, car pour parler de bourgeoisie, il faut d'abord déterminer l'époque de la prise de conscience des éléments bourgeois en tant que classe sociale. Les mouvements révolutionnaires du début du siècle furent menés par des intellectuels et furent principalement le fait des intellectuels. Pour M. Trần Huy-Liệu, *Những cuộc vận-động Đông-du, Đông-kinh nghĩa thục, Duy-Tân... là phong-trào tư-sản hay tiền tư-sản?* «Les mouvements Đông-du, Đông-kinh nghĩa-thục, Duy-Tân... sont-ils des mouvements bourgeois ou pré-bourgeois», in *V.S.Đ.*, nº 11, p. 35-38, pensent que tous ces mouvements du début du XXᵉ siècle sont proto-bourgeois (ou pré-bourgeois) car à cette époque la bourgeoisie nationale, en tant que classe, commençait seulement à se former. M. Văn-Tân, dans *Tính chất cách-mạng Việt-nam qua các cuộc vận-động Duy-Tân, Đông-du, Đông kinh nghĩa-thục* [1] «Caractères de la révolution vietnamienne à travers les mouvements Duy-Tân, Đông-du, Đông-khinh nghĩa-thuo», in *V.S.Đ.*, nº 15, p. 61-71, considère l'évolution de ces mouvements révolutionnaires. Il montre la participation d'une partie des classes féodales et de la bourgeoisie commerçante à ces mouvements dans leurs débuts (Phan Bội-Châu, Phan Chu-Trinh [2], etc.). Cependant, après 1914-1918, lorsque les féodaux et la monarchie eurent trouvé leur profit dans une collaboration avec la France, les mouvements anti-français s'identifièrent avec les mouvements anti-féodaux et anti-monarchiques. L'échec de tous ces mouvements

---

[1] Le Đông-kinh nghĩa-thục 東京義塾 était une école gratuite créée à Hanoi par les patriotes en 1907. Cette école fut un centre de culture nouvelle et de réformisme. À la suite de la campagne contre les impôts au Quảng-nam en 1908, le gouvernement du Protectorat la ferma et beaucoup de ses membres furent emprisonnés et exilés.

Duy-Tân 維新 signifie : «renouveler les choses anciennes». C'est une expression désignant le mouvement réformiste de cette époque.

[2] Patriote cochinchinois, né le 15 août 1906, mort le 24 mars 1926. Il fut un des leaders du mouvement des cheveux coupés et du mouvement de protestation pacifique contre les impôts excessifs (1907). Condamné à mort par la Cour royale de Huê, la sentence ayant été changée en sursis, il fut exilé à Poulo-Condore où il eut pour compagnons Ngô Đức-Kế, Huỳnh Thúc-Kháng, etc. Trois ans après, sur l'intervention du Président de la Ligue des Droits de l'Homme, il fut relâché mais relégué à Mỹ-tho en résidence surveillée. Il lutta contre cette mesure et en 1911 obtint de partir pour la France où il vit en liberté. Il vécut misérablement mais continua à militer et à essayer d'attirer à ses idées les ouvriers et les étudiants vietnamiens vivant en France (cf. Trần-Huy-Liệu, *Sử cách-mạng cận-đại V.N.*, 3ᵉ et 4ᵉ vol., p. 27).

est expliqué par l'auteur selon la théorie des contradictions internes de la dialectique marxiste.

Un des leaders du mouvement de cette époque, Phan Bội-Châu (1866-1940), fait l'objet de recherches de plus en plus minutieuses de la part des historiens vietnamiens tant au Nord qu'au Sud Viet-nam. Dans le *V.S.Đ.*, nº 13, p. 53-65, sous le titre *Cụ Phan Bội-Châu trong lịch-sử giải-phóng dân-tộc của chúng ta* « Phan Bội-Châu dans l'histoire de la libération de notre peuple », M. Tôn Quang-Phiệt nous donne un aperçu du résultat de ses recherches sur ce patriote vietnamien. Son analyse de l'évolution de la pensée politique de Phan Bội-Châu et des influences diverses qui se sont exercées sur elle est excellente. Phan Bội-Châu est essentiellement un révolutionnaire actif, partisan de l'emploi de la force armée pour reconquérir l'indépendance de son pays et partisan de s'appuyer sur tous les partis ou toutes les personnalités désireuses de travailler en vue d'atteindre ce but. Cependant les échecs successifs de ses tentatives de révolte et le peu d'appui qu'il trouva dans les classes dirigeantes du Vietnam et dans les pays comme le Japon et la Chine le firent évoluer de la monarchie constitutionnelle vers la démocratie et de la confiance en l'aide étrangère vers la foi en la révolution par le peuple. M. Tôn Quang-Phiệt analyse avec beaucoup de finesse les oppositions entre Phan Bội-Châu et un autre révolutionnaire célèbre de son époque Phan Chu-Trinh. Il soutient la thèse qu'il ne faut pas accorder de valeur à la politique de collaboration avec la France émise par Phan Bội-Châu, car vers la fin de sa vie et dès 1925, lorsqu'il fut arrêté, il penchait vers les thèses de Nguyễn Ái-Quốc (alias Hồ chí-Minh). M. Tôn Quang-Phiệt a publié en 1958 un important ouvrage sur ce révolutionnaire sous le titre *Phan Bội-Châu và một giai-đoạn lịch-sử chống Pháp của nhân-dân Việt-nam* « Phan Bội-Châu et une phase historique de la lutte du peuple vietnamien contre la France », Nhà xuất-bản Văn-Hóa, Hà-nội, 256 pages.

La période suivant celle de Phan Bội-Châu a été étudiée par M. Văn-Phong dans un article du *V.S.Đ.*, nº 20, p. 21-32, *Tính chất xã-hội Việt-nam và cách-mạng tháng Tám* « Caractères de la Société vietnamienne et Révolution du 8ᵉ mois ». M. Văn-Phong, après avoir donné un aperçu des éléments constitutifs de la société vietnamienne avant 1940, montre comment le Parti communiste indochinois a eu l'intelligence de s'adapter aux conditions historiques pour mener à bien son programme qui visait à la libération du pays de l'impérialisme étranger, à la suppression du féodalisme et à la création du régime socialiste. Le Parti communiste, formant successivement le Front contre l'Impérialisme (1930), le Front démocratique (1936-1937), le Front de Libération nationale (1939-1940), le Front Việt-Minh (1941), a toujours allié dans ses objectifs le renversement de l'impérialisme et du féodalisme et l'installation d'un régime démocratique débutant par le partage des terres et la direction ouvrière. Cependant l'organisation de la société vietnamienne a obligé le Parti communiste à réserver le second point de son programme pour ne le mettre à exécution qu'après la victoire sur l'impérialisme et le féodalisme.

Cette société vietnamienne, vue dans ses rapports avec les différents mouvements révolutionnaires au Viet-nam a fait l'objet de deux intelligentes analyses de M. Minh-Tranh. Dans le premier, *Xã-hội Việt-nam trong thế-kỷ XVIII và những dhong-trào nông dân khởi nghĩa* « La Société vietnamienne au XVIIIᵉ siècle et les mouvements de révolte populaire », in *V.S.Đ.*, nº 14, p. 15-29, M. Minh-Tranh essaie d'expliquer les mouvements de révolte qui eurent lieu durant tout le XVIIIᵉ siècle sur l'ensemble du territoire vietnamien. Selon lui, les paysans et les différentes classes de la société (marchands, intellectuels) ont été entraînés à se

révolter contre les féodaux à cause des contradictions internes qui régnaient au sein de la Société vietnamienne : opposition du pouvoir central et des féodalités provinciales, opposition des féodalités provinciales entre elles, opposition des intérêts des féodaux et de ceux des marchands et des ouvriers, opposition des idées nouvelles et anciennes, etc. Ajoutez à cela une condition misérable de la plus grande partie des classes sociales, condition résultant de l'exploitation de l'homme par l'homme et des méfaits de fléaux naturels. Toutes ces raisons expliquent les révoltes de Nguyễn Duy-Hùng (1737), Vũ Trác-Oánh (1739-1741), Nguyễn Hữu-Cầu (1743-1751), Hoàng Công-Chất (1740-1768), etc., et surtout la révolution des Tây-Sơn. Cette société troublée, minée par la guerre, cette société où la féodalité est ébranlée, se reflète précisément dans les œuvres littéraires du XVIIIe et début du XIXe siècle où, selon M. Minh-Tranh, le sentiment d'humanité apparaît pour la première fois. Sur ce dernier point, il semble que l'auteur ne tienne pas compte des thèmes traditionnels traités depuis toujours par la littérature vietnamienne. On voit dans les œuvres de Nguyễn-Trãi (1380-1442), de Nguyễn Bỉnh-Khiêm (1491-1585), de très beaux passages sur le sentiment d'humanité comme vertu à cultiver, surtout durant les troubles et la guerre.

Dans le second article, *Thử bàn về sự hình-thành của giai-cấp tư-sản Việt-nam* « Essai sur la formation de la classe bourgeoise au Viet-nam », in *V.S.Đ.*, n° 17, p. 18-32, M. Minh-Tranh montre que durant le règne du système féodal, à partir du XIe-XIIe siècle, le commerce, les finances, l'économie des villes, trouvèrent des conditions favorables de développement. Mais si le pouvoir absolu aida à la formation d'une couche urbaine de commerçants, cette couche ne représentait pas encore un système de production capitaliste. Les marchandises produites étaient simples, les marchés intérieurs peu développés, le commerce avec l'étranger, dans ses débuts, pratiquement sans incidence sur les marchés intérieurs. Jusqu'au XVe-XVIe siècle, les commerçants demeurèrent dépendants d'un système féodal de production. Ce n'est qu'au XVIIIe siècle avec l'apparition des grandes exploitations minières, des ateliers de constructions, avec le développement du commerce avec l'étranger qu'apparaît le début d'un système capitaliste. Mais la bourgeoisie n'est pas encore libérée de ses liens avec la féodalité, et l'on ne peut parler que d'une couche sociale (*tầng lớp*) bourgeoise et non d'une classe sociale (*giai-cấp*) bourgeoise.

Sous les Nguyễn, durant le XIXe siècle, le développement de la bourgeoisie et du système de production capitaliste subirent un déclin parce que les empereurs mirent la main sur le commerce et les industries.

À la fin du XIXe et au début du XXe siècle, l'installation du régime colonisateur français favorisa l'exploitation capitaliste du pays et ressuscita et développa la bourgeoisie vietnamienne. Le système féodal de production et d'exploitation disparut en même temps que les pouvoirs politiques de la classe féodale. La monnaie tint lieu de moyen universel d'échange. Le système capitaliste se développa et la bourgeoisie, devenue plus nombreuse, commença à avoir le sentiment de classe. Cette bourgeoisie ne détenait pas encore les grandes exploitations (mines, arsenaux), mais contrôlait le moyen et le petit commerce, les produits étrangers n'étant pas encore diffusés sur une grande échelle par des commercants étrangers fixés au Viet-nam. Après cela, lorsque ces derniers se furent installés, la lutte qui s'éleva entre la bourgeoisie nationale, détentrice des échanges des produits locaux, et la classe des compradores, marchands et capitalistes étrangers (français), la bourgeoisie nationale prit encore mieux conscience des intérêts de sa classe et par suite du pays. C'est ainsi qu'au début du XXe siècle, elle participa

aux mouvements nationalistes comme celui de Phan Bội-Châu. Cependant cette bourgeoisie nationale périclita devant la concurrence étrangère et celle des commerçants ralliés au capitalisme étranger et finalement après 1905-1908 elle dépendit plus ou moins de ce capitalisme et finit par perdre son caractère national.

Pour compléter cette partie des articles consacrés à l'histoire moderne, signalons une étude de M. Phan Gia-Bền et Nguyễn Khắc-Đạm, *Tài-liệu tham-khảo về lịch-sử đường sắt Hải-phòng Côn-Minh* « Matériaux pour servir à l'histoire du chemin de fer Haiphong-Kunming », in *V.S.Đ.*, n° 20, p. 33-49, où à l'occasion de l'inauguration de la reprise du trafic ferroviaire entre Hanoï et Kunming (le 7-8-1956), les auteurs retracent l'historique de la construction du chemin de fer appelé « Chemin de Fer du Yunnan » par les Français; leur étude est sérieuse et détaillée, et se fonde généralement sur les documents officiels et les publications publiées par la France. Signalons encore une étude de M. Văn-Tạo sur « l'œuvre de mise en valeur coloniale des colonialistes français au Viet-nam et le développement de la classe ouvrière vietnamienne », *Công cuộc khai-thác thuộc-địa của thực-dân Pháp ở Việt-Nam và sự phát-triển của giai-cấp công-nhân Việt-nam*, in *V.S.Đ.*, n° 11, p. 54-64 et une étude de M. Văn-Tân, *Thơ văn chống Pháp miền Nam* « Écrits contre la France au Viet-nam Sud », in *V.S.Đ.*, n° 18, p. 64-73. La première étude donne un résumé et des statistiques comparées sur les fluctuations des entreprises coloniales (mines, filatures, usines diverses, etc.) en rapport avec le nombre des ouvriers employés. Il apparaît que ces derniers, s'ils ont diminué en nombre depuis la crise économique de 1930-1933, ils ont néanmoins développé leur conscience de classe, cela sous l'égide des partis ouvriers et particulièrement du Parti communiste indochinois. Si cette étude est intéressante par ces vues, les matériaux sur lesquels elle s'étaye semblent assez restreints. Dans la seconde étude, M. Văn-Tâm fait le procès de la dynastie des Nguyễn (XIXe-XXe siècle) qui ne sut pas s'appuyer sur le peuple et sur le parti de la guerre pour résister aux Français. Pour appuyer sa thèse, il cite des textes de Nguyễn Đình-Chiểu [1], Phan Văn-Trị [2], Tự-Đức, etc. Enfin dans le même domaine, l'article de M. Trần Huy-Liệu, *Xung quanh cái chết của Hoàng-Diệu và việc thất thủ thành Hà-nội năm 1882* « Autour de la mort de Hoàng-Diệu et de la perte de la citadelle de Hanoi en 1882 », in *V.S.Đ.*, n° 16, p. 25-37, écrit à l'occasion de l'anniversaire de la mort de Hoàng-Diệu, étudie les actions et les réactions du parti de la paix et du parti de la guerre à Huế lors du conflit armé entre le Viet-nam et la France. M. Trần Huy-Liệu démontre que, même après la soumission de la Cour de Huế aux Français, le peuple continue à s'opposer aux envahisseurs dans de nombreux centres de résistance organisés à travers tout le pays. Quelques extraits du *Chính khí ca* sont cités afin d'illustrer les idées émises par l'auteur de l'article.

Linguistique

Le *nôm* occupe une grande place dans les préoccupations actuelles des linguistes vietnamiens. Dans la série des *V.S.D.* que nous avons examinée, le problème de l'origine de ce mode de transcription de la langue vietnamienne est

---

(1) Nguyễn Đình-Chiểu 阮廷炤 (1822-1888), célèbre écrivain et patriote du Sud Viet-nam, auteur du roman en vers Lục Vân Tiên

(2) Phan Văn-Trị 潘文值, patriote cochinchinois, licencié au concours de 1849, poète et patriote. Sous l'occupation française de la Cochinchine, il refusa de collaborer.

discutée par M. Lê Tùng-Sơn, *Trong giai-đoạn lịch-sử văn-học chữ Hán, phong-kiến Việt-nam có tranh đấu để thoát-lý sự lệ thuộc chữ Hán không?* « Dans les étapes historiques de la littérature en caractères chinois, les féodaux vietnamiens ont-ils lutté pour échapper à l'esclavage des caractères chinois? », in *V.S.Đ.*, n° 20, p. 79-84. L'auteur s'attaque à la théorie que le nôm a été créé par Sĩ-Nhiếp [1]. Il soutient que le nôm a été créé par les classes dirigeantes du système féodal vietnamien ancien, non tant pour fonder une littérature populaire que pour s'affranchir du joug de la Chine et étendre leur influence sur le peuple. Les faits sont probants : il est nécessaire de bien connaître le chinois pour écrire ou lire le nôm et les plus grands écrivains en nôm furent d'éminents lettrés de culture classique sino-vietnamienne. Ce n'est que par la suite que la littérature en nôm, en se développant et en produisant des chefs-d'œuvre, a pris une place prépondérante dans la littérature vietnamienne et a été l'objet de la faveur populaire. De plus, les caractères chinois étaient le véhicule de toute la civilisation chinoise et le symbole de la domination de la Chine au Viet-nam; aussi les féodaux vietnamiens comprirent-ils qu'il était nécessaire au peuple vietnamien de se former une personnalité culturelle allant de pair avec une personnalité politique.

M. Trương-Chính dans *Góp ít ý-kiến vào vấn-đề chữ nôm* « Quelques idées sur le problème du nôm », in *V.S.Đ.*, n° 13, p. 93-94, suggère des rapprochements possibles entre le nôm et la transcription de la langue d'une minorité ethnique du Kouei-si dans le Kouang-si, qu'il désigne sous le nom de Chàng. Le même auteur, dans un autre article *Từ tiếng Trung-quốc sang tiếng Hán-Việt* « Du chinois au sino-vietnamien », in *V.S.Đ.*, n° 18, p. 84-90, montre que la prononciation vietnamienne actuelle des caractères chinois est la prononciation de l'époque T'ang qui s'est maintenue, cependant qu'évoluait la prononciation chinoise. Ainsi le chinois ancien avait six tons: le vietnamien en a également six; les anciennes finales *-t*, *-p*, *-k* ont subsisté en vietnamien *-t*, *-p*, *-c*, *-ch*, alors qu'elles ont disparu en chinois moderne. La finale *-m* de l'ancien chinois s'est maintenue en vietnamien alors qu'elle est devenue *-n* en chinois moderne, etc. M. Trương-Chính conclut qu'il est normal que, vu ces rapports entre chinois de l'époque T'ang et sino-vietnamien, les Vietnamiens soient naturellement disposés à goûter la poésie des T'ang. Un autre problème, celui de la prononciation du vietnamien, est traité par M. Nguyễn Lân dans un article intitulé *Vấn-đề thống nhất cách phát âm tiếng Việt-nam* « Le problème de l'unification de la prononciation du vietnamien », in *V.S.Đ.*, n° 19, p. 74-79; il commente un article de M. N. D. Andreeff publié dans *V.S.Đ.*, n° 18, et traite de la prononciation de *d-/gi* et de *d-/đ-*. Il est d'avis de prendre pour modèle la prononciation de la région de Đèo-ngang qui distingue le *d-* du *gi-* et qui rapproche beaucoup le *d-* du *đ-*. D'autre part, il n'y a pas de rapprochement à faire entre *gi-* et *r-*. En fait *r* est plus proche de *d-* que de *gi-*; les mots du Centre et du Sud Viet-nam commençant par *nh-* alternent en effet avec *d-* ou *r-* du Nord. Enfin M. Nguyễn Lân n'est pas d'avis de prendre la prononciation de Hanoi comme modèle, car celle-ci confond *tr-* et *ch-*, *s-* et *x-*, *d-*, *gi-* et *r-*, les finales *-ăm*, *-âm*, *-ăn* *-ăp*, *-âp*, *-au* *-âu*, *-ay* *-ây*.

Maurice Durand.

[1] Théorie émise par M. Lê-Dư dans *Chữ nôm với chữ quốc-ngữ* « Le nôm et le quốc-ngữ », Nam-Phong, n° 172.

Bùi-Kỷ-Phan-Võ-Nguyễn Khắc-Hanh. — *Thơ chữ Hán Nguyễn-Du* « Poésies en chinois de Nguyễn-Du », Nhà xuất-bản Văn-Hóa, Hanoi, 1959.

Nguyễn-Du était plus connu dans le grand public comme l'auteur du chef-d'œuvre en nôm, le *Kim Vân Kiều*. Seuls les spécialistes savaient que Nguyễn-Du avait été un compositeur prolixe de poésies chinoises. Malheureusement, des recueils dont les titres nous sont parvenus, il ne nous restait que peu de traces : le *Thanh-hiên tiền hậu tập* 清軒前後集, le *Bắc-hành thi tập* 北行詩集, le *Nam trung tạp ngâm* 南中雜吟. À Hanoi, dernièrement, au Ministère de la Culture, il a été retrouvé un manuscrit comprenant trois recueils de poésies : un *Hữu liễu thi tập*, un *Minh quyên thi tập*, et un *Thanh-hiên thi tập* comprenant plus de cent poésies. Les auteurs de la présente publication ont extrait de ce dernier recueil attribué à Nguyễn-Du quatre-vingt seize poésies qu'ils ont présentées avec le texte en chinois, une transcription en vietnamien, une traduction en prose et une traduction en vers en vietnamien. Ils ont classé les poèmes en trois périodes, celles composées par Nguyễn-Du à la fin des Lê, celles composées durant la période de service dans les cadres mandarinaux des Nguyễn, celles composées durant son ambassade en Chine. Le texte chinois ne présente pas d'erreur; quelques rares transcriptions à corriger p. 81 *vút* 鉞 au lieu de *quắc; dĩnh* 郢 plutôt que *sính* p. 120; *liễm* p. 123 doit être écrit 斂 et non 歛.

Le grand intérêt de cette publication réside dans ce qu'elle permet de compléter le portrait psychologique de Nguyễn-Du et aussi de mieux comprendre l'influence de la personnalité de Nguyễn-Du sur l'art du *Kim Vân Kiều*. Aux thèmes traditionnels développés par les poètes lettrés vietnamiens antérieurs à lui : vanité du monde, plaisir de la vie retirée, Nguyễn-Du ajoute une sensibilité presque maladive qui donne une note plus profonde et plus subtile à son angoisse devant la fuite du temps et la pérennité de la nature en face de l'instabilité de la vie humaine. Ses poésies sur les paysages de la Chine rencontrés lors de son voyage d'ambassade et quelques notations sur les Tây-Sơn (dans la poésie *Long thành cầm giả ca*, p. 140) sont intéressants pour l'historien.

Việt-nam Khảo-cổ tập san « Bulletin de l'Institut des Recherches historiques du Viet-nam », n° 1, 1960. Saigon.

Le *Viện khảo-cổ* « Institut de Recherches historiques » du Viet-nam Sud, créé par décret présidentiel du gouvernement de la République du Viet-nam (M. Ngô Đình Diệm), comprend dans ses attributions toutes les attributions qui autrefois étaient dévolues à l'École française d'Extrême-Orient : histoire, ethnologie, linguistique, conservation des monuments, etc. Le premier numéro de sa publication *Việt-nam Khảo-cổ tập-san* « Bulletin de l'Institut des Recherches historiques du Viet-nam », paru en 1960 à Saigon, comporte 190 pages, bien imprimées et faciles à lire. Chaque article écrit en quốc-ngữ est suivi d'un résumé substantiel en anglais et en français. C'est là une excellente décision de l'Institut. Ce Bulletin n'aura pas de date fixe de publication, le directeur de l'Institut, M. Trương-Bửu-Lâm préfère, sagement, publier chaque numéro au fur et à mesure que des matériaux suffisants auront été rassemblés et mis en œuvre pour le constituer.

Dans ce premier numéro, ce sont les recherches archéologiques qui prédominent et qui donnent lieu à d'intéressants rapports de mission. Le premier

rédigé par M. Nghiêm-Thầm fait le point sur l'état actuel des trésors des rois chams. Son titre *Sơ-lược về các kho-tàng chứa bảo vật các vua Chàm* « Rapport préliminaire sur les trésors des rois Chams » résume les inspections faites par trois missions de l'Institut, toutes trois sous la conduite de M. Nghiêm-Thầm, du 16-12-1957 au 20-12-1957, du 25-8-1958 au 28-8-1958 et du 26-2-1959 au 4-3-1959. Les bilans dressés sont constamment comparés aux inventaires antérieurs particulièrement à ceux de H. Parmentier et E. Durand (*Le Trésor des rois Chams*, in *BEFEO*, t. V), J. Y. Claeys (*BEFEO*, t. XXVIII, p. 607-610), M. Ner (*BEFEO*, t. XXX, p. 533-576), J. Dournes (*En suivant la piste des hommes sur les Hauts Plateaux du Vietnam*, Julliard, Paris, 1955).

Au cours de la première mission, le premier trésor visité par M. Nghiêm-Thầm et son équipe fut celui de Plei Sopmadronhay [1], un village Churu. Ce trésor est désigné par Parmentier et Durand sous le nom de Lavan et, si l'on se reporte à l'inventaire de ces deux savants français, il manquerait actuellement six ou sept pièces en or. Les habitants du village n'ont pas su dire à quelle date et comment ces objets ont disparu.

Le second trésor visité fut celui de Krayo, correspondant au Kajon de Parmentier et Durand. Avant de le montrer à la mission vietnamienne, les gardiens du trésor durent faire le sacrifice d'une chèvre et d'un poulet. Parmentier et Durand avaient inventorié 7 boîtes *klon* en or et environ 60 pièces en argent. M. Nghiêm-Thầm, lui a décompté 20 boîtes *klon* en or et pense que Parmentier et Durand n'ont pas vu ou n'ont pas compté les petites boîtes contenues dans les grandes. De nombreuses autres pièces sont préservées dans ce trésor : 3 feuilles d'or avec ciselures, 56 pièces en argent, 24 fusils et une pièce courte d'artillerie.

A Sopmadronhay, la mission a trouvé différents sceaux avec inscriptions en caractères chinois. Ils auraient appartenu à un roi cham désigné sous l'appellation de Môn Lai Phu Tử 門来夭子 et dont le nom vietnamien est Nguyễn Văn-Chiêu 阮文昭; ce roi cham, en 1790, suivit le futur Gia-Long dans sa lutte contre les Tây-Sơn et c'est pour cette raison que le roi vietnamien lui avait conféré charges et sceaux. Plus tard, il s'opposa à Gia-Long et s'enfuit avec ses sujets dans la région des Hauts-Plateaux en emportant ses biens et en particulier ses sceaux qui sont précisément ceux conservés actuellement à Sopmadronhay. D'une manière générale, la présence des trésors chams en Pays Montagnards s'explique par des migrations de populations à la suite d'événements historiques. L'une de ces grandes migrations eut lieu au début du XIXe siècle à la suite de l'échec de la révolte de Lê Văn-Khoi contre les Nguyễn en 1831. En effet Lê Văn-Khôi avait pu s'assurer le contrôle des trois provinces à populations chames (Phan-rang, Phan-rí, Phan-tiết). Celles-ci le suivirent et, lorsqu'il fut battu, pour éviter la répression, les Chams s'enfuirent se réfugier en partie au Cambodge et en partie sur les hauts plateaux de la Chaîne Annamitique, emportant avec eux leurs biens et leurs trésors.

La seconde mission de l'Institut (25-8-1958 au 28-8-1958) visita le trésor du village de Lơ-bui (district de Dran, province de Tuyên-đức). Ici, les gardiens du trésor ne firent pas de sacrifice, mais se contentèrent de réciter une invocation. Le trésor de Lơ-bui n'est pas important : 4 coupes en argent et quelques autres en bronze et en ivoire, ces dernières cassées, des parures de chapeau en argent et en or avec alliage de bronze. Outre ces pièces, des vêtements en mauvais état sont conservés dans une famille, et, dans une autre, de la vaisselle de qualité ordinaire

---

(1) Nous maintenons les transcriptions de M. Nghiêm-Thầm.

et peu ancienne, datant tout au plus de 70 à 80 ans. Selon les dires des Churu du lieu, si le trésor de Lơ-bui est si pauvre, c'est que la majeure partie a été perdue depuis longtemps, antérieurement au XXe siècle. Odend'hal, avant d'être assassiné, l'avait visité. Toutes les années, de septembre à novembre, trois délégations chames viennent à Lơ-bui accomplir une cérémonie aux trois lieux où sont gardés les objets : au lieu de conservation des pièces en or et en argent, à celui de la vaisselle, à celui des vêtements. M. Nghiêm-Thẩm pense que ces délégations séparées témoignent de traditions remontant à trois rois chams différents.

Après Lơ-bui, la mission visita le trésor de Pan Thieng où sont seulement conservées des pièces de monnaie dont beaucoup sont chinoises, certaines remontant aux T'ang (cf. Marcel Ner). Il apparaît que Pan Thieng avait dû être un refuge pour les Chams sous le règne de Minh-Mệnh et qu'autrefois il y avait eu un trésor important. Cependant, le village, étant devenu catholique, se désintéressa de la conservation du trésor qui fut transféré ailleurs à l'exception des pièces de monnaie.

La troisième mission (26-2-1959 au 4-3-1959) visita de nombreuses localités où les Chams ont laissé des vestiges de leur civilisation et de leur histoire. D'abord Choa Racham (district de Phan-lý chàm, province de Bình-thuận) où se trouve le temple de Thang Yang Po Ong contenant les restes du héros cham Dhat Nugar War Palei et un trésor comprenant des habits et coiffures très détériorés, et 6 paniers comprenant des boîtes *klon* en or et en argent ainsi que de nombreuses autres pièces. La mission visita ensuite Tịnh-mỹ (district de Phan-lý chàm, province de Bình-thuận). Ce trésor était très riche. Parmentier et Durand avaient recensé 22 pièces en or et 8 pièces en argent. En 1928, Claeys avait obtenu l'autorisation d'en déposer 3 pièces en argent au musée Louis-Finot, à Hanoi. Actuellement, il ne reste qu'une coiffure royale en or, deux coiffures en or plus petites pour les reines, une paire de boucles d'oreilles, un demi-collier et quelques habits détériorés. Selon la gardienne du trésor, le Viet-Minh aurait enlevé à peu près toutes les pièces en or et en argent et d'autres ont été vendues dans un moment de misère.

Après Tịnh-Mỹ, la mission visita le village de Hữu-đức (district de An-phước, province de Ninh-thuận) où se trouve un temple dédié à Po Nagar. Puis elle se rendit à Hậu-sanh (district de An-phước, province de Ninh-thuận) où se trouvent un temple et un stupa dédiés à Po Rome, le dernier roi cham (1627-1661) avant la soumission totale du Champa par le Viet-nam. Dans le stupa figurent une statue de Po Rome, une statue de son épouse originaire des Pays Montagnards et une statue de son épouse chame. Ce roi avait également épousé une Vietnamienne, mais la statue de celle-ci ne figure pas dans le stupa : elle se trouve à environ 8 km de là et ne fait d'ailleurs pas l'objet d'un culte. Le temple contenait le trésor de Po Rome, mais en 1948, il y eut un incendie qui détruisit beaucoup de choses, particulièrement les documents écrits qui furent totalement anéantis. Il ne reste actuellement de tout ce trésor que 14 pièces en métal précieux dont une partie de la coiffure royale en or. En ce qui concerne les coiffures royales, il ne reste plus au Viet-nam que deux coiffures royales, celles de Tịnh-mỹ et de Hậu-sanh.

Après Hậu-sanh, la mission visita le village de Bình-ngãi (district de Thanh-hải, province de Ninh-thuận) où se trouvaient les reliques d'un roi cham, bien connu de l'histoire vietnamienne, Chế-Bồng Nga (en cham : Po Bil Nothon) XIVe s. Cependant, comme Parmentier n'a pas établi l'inventaire des objets précieux contenus dans le temple dédié à Chế Bồng-Nga et que ces objets ont été pillés en 1945, l'on ignore ce que contenait effectivement ce trésor.

La mission se rendit ensuite à Mỹ-tường où la tradition localise la présence d'une statue de Chế Bồng-Nga, mais celle-ci a disparu. À Mỹ-tường également, on rend un culte à une épouse de Chế Bồng-Nga dont la représentation est figurée par une pierre. On trouve en ce lieu une stèle inscrite en caractères sanscrits.

Puis la mission visita le village de Hữu-đức (district de An-phước, province de Ninh-thuận) où se trouve un trésor dédié à la déesse Po Nagar. Les objets du culte de cette déesse furent brûlés par le Việt-Minh et il ne reste actuellement qu'un récipient en argent pour la chaux et des objets en cuivre, une boîte qui devait contenir des décrets d'investiture, un palanquin couvert.

Enfin la mission visita le village de Phước-đồng (district de An-phước, province de Ninh-thuận) où se trouve le trésor du roi Po Klong Garai. Selon Aymonnier, *Chronique royale du Bình-thuận*, in *Excursions et Reconnaissances*, XIV (1889), p. 151, ce roi aurait régné sur le Champa de 1151 à 1205 [1]. Le trésor de ce roi comprend 173 pièces et il n'a pas été touché par la dernière guerre.

Des trésors chams, quatre sont gardés par des Chams et les autres par des habitants des Pays Montagnards, et cela depuis l'époque de Minh-Mệnh. Les descendants des rois chams ont en partie émigré au Cambodge; d'autres, profitant de la tolérance de Thiệu-tri (1841-1847) sont revenus au Ninh-Thuận et au Bình-Thuận, mais les trésors sont restés sous la garde des Montagnards.

L'Institut de Recherches du Viet-nam a également envoyé deux autres missions au Quảng-nam. La première fut celle de M. Phạm Đình-Khiêm qui la résume dans un article (p. 70-104) : *Đi tìm địa-điểm và di-tích hai thành cổ Quảng-nam và Phú-yên đầu thế-kỷ XVII* « A la recherche de l'emplacement et des vestiges des deux anciennes citadelles de Quảng-nam et Phú-yên au début du XVIIe siècle ». La citadelle de Quảng-nam, désignée dans les textes européens sous les noms de Dinh Ciam, Caciam, Dinh Trấn, a été localisée par M. Phạm Đình-Khiêm au village actuel de Thanh-Chiêm, xã de Vĩnh-thọ, quận de Điện-bàn. C'est en s'appuyant sur les textes français et vietnamiens, sur la carte dessinée par Alexandre de Rhodes et imprimée en 1653, et sur des enquêtes sur le terrain, que M. Phạm Đình-Khiêm est parvenu à ce résultat. Quant à l'ancienne citadelle de Phú-yên, M. Phạm Đình-Khiêm la situa dans la région de Tuy-an, à 2 kilomètres de l'ancienne citadelle de An-thổ élevée par Minh-Mệnh, aujourd'hui Phú cũ, hameau de Hội-phú, commune de An-ninh. Cette étude intéressante aurait mérité d'être illustrée par une carte détaillée des lieux prospectés par l'auteur.

La seconde mission au Quảng-nam (cf. p. 164-169) a visité le musée de Tourane où elle a pris plus de 300 photographies de la statuaire chame en vue de l'établissement d'un fichier photographique et d'un guide. Puis elle s'est rendue à Hội-an où se trouvent les vestiges d'une cité commerciale édifiée depuis le XVIe siècle et où l'architecture reflète les influences des divers éléments ethniques qui y ont habité (Chinois-Japonais-Portugais). La mission a photographié des documents écrits dont une dizaine de registres familiaux de familles dont les

---

[1] M. George Cœdès donne la liste suivante des rois chams : Harivarman V (1113-1139), Jaya Indravarman III (1139-1145), Rudravarman IV (consacré en 1145 mais mourut aussitôt), Jaya Indravarman de Grâmapura (1167-1190 ?), Sûryajayavarmadeva (1190-....) dans le Nord et Sûryavarmadeva (1190-....) dans le Sud à Pânduranga, Vidyânandana-Sûryavarmadeva (1192-1203), Yuvarâja Ong Dhanapatigrâma (1203-1220) (*Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*).

ancêtres se sont probablement installés à Hội-an dès les débuts de sa fondation. La mission passa ensuite par Mĩ-sơn, puis par Phú-hương, quận de Quế-sơn, où des descendants de Phạm Ngũ-Lão ont fait souche. On y trouve également le tombeau d'un général de Lê Thánh-Tông, Phạm Như-Tăng qui se distingua contre les Chams (1471).

Du point de vue historique et ethnologique, une importante étude de M. Chen Ching-Ho est consacrée aux Minh-hương. Sous le titre : *Mấy điều nhận xét về Minh-hương xã và các cổ-tích tại Hội-an* «Quelques considérations sur les communes Minh-hương et les vestiges anciens de Hội-an», p. 1-30. Par Minh-hương 明鄉 on désigne au Viet-nam les Chinois qui, à la fin des Ming, vinrent se réfugier, commercer et faire souche au Viet-nam et par la suite leurs descendants. Au cours de l'histoire, dès le début de la venue des Chinois au Viet-nam, les autorités vietnamiennes pratiquèrent à leur égard une politique de ségrégation. Il était défendu aux commerçants chinois de se rendre librement à la capitale. On leur fixait des lieux de résidence et d'échanges commerciaux. Ainsi, sous Lý Anh-Tông, en 1149, le port de Vân-đồn 雲屯 est ouvert au commerce et les Chinois, pour la majeure partie, y arrêtaient leur voyage. En 1428, après la libération du pays par Lê-Lợi, nous trouvons affectés aux commerçants chinois les lieux de Vân-đồn, Vân-ninh, Cần-hải, Hội-thông, Hội-triều, Thông-lĩnh, Phú-lãnh, Tam-ca, Trúc-hoa.

A partir du milieu du XVIIe siècle, à l'occasion du conflit entre les seigneurs du Nord et les seigneurs du Sud, le commerce vietnamien s'internationalise. Les Trịnh et les Nguyễn essaient d'attirer à eux l'aide et le commerce étrangers. Les Portugais, les Hollandais, les Anglais, les Français aménagent Hiến-nam (Phố Hiến), mais, comme les Chinois, ils ne peuvent circuler librement à l'intérieur du pays.

Le second principe des gouvernements monarchiques vietnamiens est de vietnamiser les commerçants et les résidents chinois. Ainsi, en 1437, sous Lê Thái-Tông, ordre est donné aux Chinois, fixés au Viet-nam, de se couper les cheveux et de s'habiller comme les Vietnamiens. Ces mesures de vietnamisation sont renforcées en 1663, 1666, 1696.

Dans le Sud, les Nguyễn sont plus coulants et accueillent volontiers les Chinois à Hội-an, Tân-châu (Qui-nhơn), Đề-di (Degi). En 1668, M. Dampier, dans *Un voyage au Tonkin*, in *Revue Indochinoise*, 1909, p. 589, fait allusion aux Chinois fuyant les Ts'ing et se réfugiant dans le royaume des Nguyễn qui les accueillent et les utilisent. Les Chinois réfugiés furent si bien assimilés que leurs descendants finirent par participer aux affaires politiques et administratives des Nguyễn (cf. Robert Kirsop, *Some accounts of Cochinchina*, 1750). En 1682 et 1683, des troupes chinoises de Formose se rendirent au Quảng-nam avec plus de 70 bateaux et firent leur soumission aux Nguyễn. Hiền Vương 賢王 (1648-1687) les accueillit, conféra des charges nobiliaires aux généraux et les envoya coloniser Mỹ-tho et Biên-hòa. Pour favoriser la colonisation de la Cochinchine, les Nguyễn reconnurent officiellement les communes habitées par les Chinois (Ming), d'où les expressions Minh-hương xã, Minh-thôn-xã.

Le port de Hội-an particulièrement fut un grand centre commercial fréquenté par les marchands chinois et japonais qui ne pouvaient directement procéder à des échanges. Les seigneurs Nguyễn leur permirent de s'y installer et ils y formèrent deux quartiers, l'un chinois : *phố-khách*, l'autre japonais, *phố nhật*, avec leur administration et leurs mœurs et coutumes. Ces deux quartiers datent du début du XVIIe siècle. La fondation de Minh-hương xã doit être placée entre 1654 et 1661, le premier étant celui de Hội-an, ou plus précisément si l'on se réfère à

l'excellente étude de Nguyễn-Thiệu-Lâu, *La formation et l'évolution du village de Minh-hương (Faifoo)*, in *B.A.V.H.*, 1941, une série de villages des environs de Hội-an. Les premiers émigrants chinois de cette région étaient principalement originaires de Foukien. M. Chen Ching-Ho étudie également les inscriptions des tombes des premiers Chinois établis à Hội-an en corrigeant, le cas échéant, les erreurs d'interprétation qu'il décèle à leur sujet dans l'étude de M. Nguyễn-Thiệu-Lâu.

Les autres articles à signaler dans ce premier numéro du *Khảo-cổ tập-san* sont :

— Trương Bửu-Lâm, *Thời hiện-đại trong Việt-sử* « L'époque contemporaine dans l'Histoire du Vietnam », p. 34-44. M. Trương Bửu-Lâm après avoir posé qu'il n'y a pas possibilité d'appliquer à l'histoire de l'Asie les division traditionnelles de l'histoire occidentale, pense qu'il convient de fixer à 1802 le début de la période contemporaine de l'histoire vietnamienne. — La période de la fin des Lê (fin du XVIIIe-début du XIXe siècle) avec les Tây-Sơn, constituerait une période transitoire entre les temps modernes (*cận-kim*) et la période contemporaine (*hiện-đại*) qui, elle, est caractérisée par la poussée des Vietnamiens vers le Sud, la fixation des frontières du Viet-nam sous Gia-Long, la diffusion du quốc-ngữ, l'expansion du commerce inter-régional et international, la réévaluation de la monnaie, l'ouverture du Viet-nam aux influences étrangères.

— Bửu Cầm, *Ưu-điểm và khuyết-điểm của chữ nôm* « Les avantages et les désavantages des caractères démotiques ». Excellent article qui montre combien le nôm est utile pour la langue vietnamienne. Par les éléments sémantiques de ses caractères, le nôm distingue souvent les sens des mots homophones en quốc-ngữ. Il permet dans de nombreux cas de distinguer les initiales *d-*, *gi-*, *ch-*, *tr-*, et les finales *-n*, *-ng*, *-c*, *-t*; il figure avec précision des prononciations anciennes du *v-* et du *l-* initiaux dont le dictionnaire du Père Alexandre de Rhodes nous a conservé des exemples. Parmi les désavantages : un caractère peut être lu de plusieurs manières; plusieurs caractères peuvent figurer un même mot; les abréviations des caractères ne sont pas toujours faciles à interpréter; les caractères chinois utilisés pour transcrire les phonétiques représentent souvent des sons approchants. L'exposé de M. Bửu Cầm est rendu très clair par la citation de nombreux exemples et il est un signe de l'importance que devra prendre de plus en plus l'étude du nôm dans les études vietnamiennes.

— I. R. H., *Thoại Ngọc-Hầu* « Le marquis de Thoại-Ngọc », p. 105-122.

Étude sur un des grands fonctionnaires des Nguyễn, Nguyễn văn Thoại, titre nobiliaire Thoại-Ngọc Hầu. Il suivit Nguyễn Ánh dès 1777, l'accompagna à Bangkok en 1784 et devint peu à peu le spécialiste des pays khmer et laotien. Il fut plusieurs fois ambassadeur du Viet-nam au Cambodge et eut à s'occuper des affaires laotiennes. Il mourut en 1829. Outre la biographie du personnage, l'auteur de l'article donne la traduction d'un décret de 1943 de Bảo-Đại accordant des titres posthumes à Nguyễn Văn Thoại, celle d'un édit de Minh-Mệnh de 1822 nommant Nguyễn Vạn-Thoại au Cambodge, celle de la stèle du Thoại-sơn élevée à la louange de Nguyễn Văn-Thoại, celle de deux décrets de Minh-Mệnh et des inscriptions du temple dédié à ce dignitaire éminent.

— *Nguyên-văn, phiên-âm và dịch-nghĩa bài văn bia tại lăng vua Gia-Long* « Stèle du tombeau de Gia-Long, texte, transcription en quốc-ngữ et traduction », p. 122-137. Cette stèle fut rédigée par Minh-Mệnh; elle représente un exercice littéraire et un monument de piété filiale que M. Lê Phục-Thiện a essayé de traduire en quốc-ngữ le plus correctement possible.

— L. M. Nguyễn Khắc-Xuyên, *Sưu-tầm cổ tại Âu-Châu* « A la recherche de

documents anciens en Europe ». Dans cet article, le R. P. Nguyễn Khắc-Xuyên nous donne une liste d'ouvrages anciens en nôm et en quốc-ngữ inventoriés dans les bibliothèques de Rome et de Paris. La quasi-totalité des titres cités sont ceux d'ouvrages religieux : catéchismes, vie des saints, commentaires sur les sacrements, etc., et de lexiques et dictionnaires.

Maurice DURAND.

BOUDDHISME

Jacques MAY. — *Candrakīrti, Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, Collection Jean Przyluski, t. II, Paris (Adrien-Maisonneuve), 1959, IV + 539 pages.

Voici donc achevée la traduction en langue européenne, à laquelle avaient contribué Schayer, Stcherbatsky, Lamotte et De Jong, de cet ouvrage capital de la doctrine des Mādhyamika. M. May nous donne ici la traduction française, accompagnée de l'édition du texte tibétain, des douze chapitres laissés de côté par les savants nommés ci-dessus. Il s'agit des chapitres II (Critique du mouvement), III (Critique de la vue et des autres facultés), IV (Critique des ensembles), VI (Critique de la concupiscence et de son sujet), VII (Critique du composé), VIII (Critique de l'acte et de l'agent), IX (Critique du préexistant), XI (Critique des notions d'extrémité antérieure et postérieure), XXIII (Critique des méprises), XXIV (Critique des vérités saintes), XXVI (Critique des douze facteurs de l'existence) et XXVII (Critique des hérésies).

Dans la préface, M. Demiéville, professeur au Collège de France, résume les idées fondamentales de l'école qui a produit cet ouvrage, en montre la parenté avec celles du taoïsme et de l'école bouddhique sino-japonaise du Dhyāna ou Zen, et loue le travail de M. May : « traduction précise, rigoureuse, élégante », « la compétence philologique soutient une pénétrante interprétation philosophique », « l'introduction apporte du système de l'école du Milieu un exposé qui me paraît être, en sa brièveté, peut-être le meilleur qu'on ait donné à ce jour, tant par la clarté de l'expression que par la finesse nuancée de l'analyse ». De tels mots, sous la plume de l'un des plus grands maîtres actuels des études bouddhiques, permettent de juger de la valeur de l'œuvre.

Dans l'introduction, M. May dresse d'abord un tableau complet des éditions des textes sanskrits, de leurs versions tibétaines et chinoises et de leurs traductions en langues européennes, de la *Prasannapadā* et du petit mais capital ouvrage de Nāgārjuna, qu'elle commente, les *Mūlamadhyamakakārikā*. Il signale toutes ces éditions et traductions, même partielles, en décrivant en quelques mots les caractères particuliers de chacune (p. 5-10). Il fait ensuite, sur « les divisions et la composition de la *Prasannapadā* », des remarques intéressantes (p. 11-13). La troisième partie de l'introduction, intitulée « Aperçu doctrinal », est la plus longue et la plus importante (p. 14-22). Il y aborde la difficile question de l'interprétation de la pensée de Nāgārjuna et de ses disciples, sur laquelle les spécialistes les plus éminents sont encore loin d'un accord. Pour M. May, le système des Mādhyamika se présente non comme un dogmatisme mais comme une critique de la doctrine du bouddhisme plus ancien, qui était « tiraillée entre le substantialisme et le phénoménisme » et qu'il appelle à juste titre « une philosophie en équilibre instable » (p. 14). Pour ce faire, le Mādhyamika utilise la méthode de la réduction à l'absurde selon des variantes tels le tétralemme, l'analyse temporelle, la discussion quintuple,

le principe de solidarité des contraires (p. 16). Il semble donc faire profession de nihilisme, comme certains commentateurs occidentaux le lui ont reproché, mais M. May remarque, en donnant des exemples précis, que « la critique Mādhyamika n'est pas homogène, qu'elle s'arrête à des degrés différents, ou tout au moins exprime ses résultats en formules différentes, qui accroissent ou restreignent sa portée » (p. 17), tantôt concluant à l'inexistence pure et simple, tantôt à l'inexistence en soi, ou bien niant l'existence en dépendance mutuelle, ou bien encore renvoyant dos à dos existence et inexistence (p. 17). Après avoir rappelé que le bouddhisme reconnaissait deux réalités, deux vérités, la réalité et vérité de surface (*saṃvṛtisatya*), et la réalité et vérité absolues (*paramārthasatya*), M. May exprime ainsi le véritable grief du Mādhyamika contre son adversaire : « Le bouddhisme ancien prétend mettre de l'être en soi, de l'absolu, au niveau de la réalité de surface. Or le seul principe valable à ce niveau, c'est la loi de causalité; elle est radicalement incompatible avec tout être en soi » (p. 18). C'est pourquoi le Mādhyamika critique résolument toutes ces entités (*dharma*) du bouddhisme ancien, « qui se situent à mi-chemin entre la substance qui existe par elle-même et le phénomène qui n'existe que par ses relations » (p. 15). Quelles relations y a-t-il donc entre la réalité de surface et la réalité absolue? M. May cite d'abord l'idée de M. Paul Mus pour lequel la dialectique mādhyamika représente une « construction abolitive » du *saṃsāra*, laquelle « projette » le *nirvāṇa* (p. 18-19). « Seulement — ajoute-t-il — dans le cas du Mādhyamika, le terme de « projection » n'est peut-être pas tout à fait adéquat : il suggère trop, précisément, l'idée d'une transcendance. Le moment constructif n'est même pas dépassé, il est en quelque sorte effacé sur place. La réalité absolue coïncide avec la réalité de surface en tant qu'elle l'annule; et tout son être consiste dans cette annulation. C'est ce que voulait dire La Vallée Poussin en définissant l'absolu mādhyamika « une réalité à base d'inexistence » (p. 19). Cette réalité absolue est construite « par annulation d'une tendance réaliste au niveau du relatif », tendance qui ressurgit constamment, d'où la nécessité de recommencer indéfiniment l'opération, laquelle, « pénétrée de son propre anéantissement, se « néantise » au fur et à mesure » (p. 19). C'est pourquoi la vacuité (*śūnyatā*), qui est la nature de la « voie moyenne », suspendue entre l'être et le néant, est elle-même définie comme vide. M. May critique ensuite la thèse de M. De Jong qui admet une transcendance d'ordre gnoséologique et il nous montre la *prajñā* ou faculté intellectuelle se ramassant en une intuition intellectuelle instantanée et saisissant alors, à la limite de sa portée, la réalité absolue par sa propre annulation (p. 20). Cependant, rappelle M. May, « le Mādhyamika ne nie pas le relatif en tant que tel; il nie seulement qu'il existe au sens plein du mot » (p. 21) et cela le distingue du nihiliste. A l'encontre de ce dernier, qui « s'en tient à une seule et définitive négation, le Mādhyamika, lui, nie la négation elle-même. Il se veut saisie de l'être; il le saisit par une discipline dont la négation est le moteur, mais non le terme » (p. 21). « Ainsi — dit M. May — le Mādhyamika trace-t-il sa « voie moyenne », en rejetant d'un côté le réalisme, de l'autre côté le nihilisme, comme le soc de la charrue simultanément creuse le sillon et le cerne d'une double levée de terre » (p. 19). Il est difficile de résumer cette pensée concise, dense, riche, et c'est pourquoi il nous a semblé préférable de citer dans une large mesure les phrases mêmes de l'auteur.

Celui-ci a le grand mérite de n'avoir pas voulu sortir du cercle de la pensée purement bouddhique, d'avoir refusé d'expliquer la doctrine des Mādhyamika en se référant, comme d'autres l'ont fait, à des systèmes extérieurs, parfois même occidentaux. Doit-on en conclure que M. May a enfin trouvé la solution de ce grand problème qu'est l'interprétation de la pensée profonde des Mādhyamika? Il serait

évidemment téméraire de l'affirmer, mais on peut reconnaître qu'il en a fourni l'une des solutions les plus élégantes et les plus plausibles.

A l'introduction succède une très copieuse bibliographie (p. 23-45). Vient ensuite la traduction française des douze chapitres de la *Prasannapadā*, pourvue de notes fort abondantes (1.096 pour 250 pages) et de nature diverse. Le texte français est précis et clair, ce qui est d'autant plus louable que celui de Candrakīrti est souvent difficile à suivre, comme celui de tous les ouvrages de cette école. Les *kārikā* de Nāgārjuna sont imprimées en italique et se distinguent donc bien du commentaire lui-même; elles sont numérotées, ce qui permet de se reporter aisément aux textes sanskrit, tibétain et chinois. Cette dernière opération est d'autant plus utile que M. May n'a pas cru bon de surcharger sa traduction des termes sanskrits placés entre parenthèses. Étant donné le volume de l'ouvrage, on ne saurait lui en tenir rigueur. Les notes sont très nombreuses, avons-nous dit, et souvent précieuses. Philologue consciencieux, M. May ne manque pas de signaler les passages dans lesquels la version tibétaine s'écarte quelque peu du texte sanskrit, de donner les références complètes aux ouvrages cités par Candrakīrti ou contenant des opinions parallèles à celles qu'il met en cause, d'expliquer avec précision et clarté les termes présentant quelque difficulté de sens. Sur ce dernier point, le philosophe rejoint souvent le philologue et l'explication étymologique ou grammaticale se développe alors en une interprétation de la pensée de Candrakīrti et du bouddhisme en général. Dans ces notes, qui reflètent une connaissance vaste et profonde des doctrines bouddhiques, les remarques de valeur abondent dont tous les lecteurs pourront faire leur profit.

Le texte tibétain des douze chapitres traduits en français a été établi très soigneusement, et un grand nombre de notes signalent les variantes des éditions tibétaines ainsi que celles du texte sanskrit.

Un long index (p. 493-531) sur deux colonnes, en petits caractères, donne la liste et les références de tous les termes techniques sanskrits avec leurs traductions tibétaine et française, ainsi que des termes cités en note, des exemples (*dṛṣṭānta*) et des noms propres. Sous le terme *dṛṣṭānta* figure une liste de plus de 150 « exemples ». Une double page d'additions et de corrections termine l'ouvrage.

En résumé, M. Jacques May a fait là un excellent et utile travail, qui enrichira de façon appréciable notre connaissance de la subtile doctrine des Mādhyamika.

André Bareau.



E. Zürcher. — *The buddhist conquest of China*, The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China, Sinica Leidensia, vol. XI, Leiden (E. Brill), 1959, 2 tomes, xii + 468 pages.

L'auteur, qui est sinologue, étudie dans cet ouvrage « la formation du bouddhisme des hautes classes en Chine et la fusion du bouddhisme avec les principales tendances de la pensée chinoise » dans les quatre premiers siècles de notre ère. Reconnaissant l'ampleur, la complexité et les difficultés inhérentes à un tel sujet, M. Zürcher se défend de présenter ici autre chose qu'un « compte rendu préliminaire, un rapport sur un travail en cours ». C'est là faire preuve de trop de modestie, car la précision et l'abondance des données fournies par M. Zürcher jusque dans les moindres détails, le sérieux et la mesure de ses raisonnements et des solutions qu'il propose aux nombreux problèmes rencontrés font de cet ouvrage bien autre chose

que ce qu'il prétend être. Sans doute, bien des discussions demeurent-elles ouvertes, bien des documents sont-ils demeurés ignorés — ce n'est pourtant pas faute de recherches longues et patientes — mais tel est bien souvent — mieux vaudrait peut-être dire : toujours — le cas dans les recherches d'orientalisme, lesquelles n'ont guère plus d'un siècle d'existence.

Dans le premier chapitre (p. 1-17), M. Zürcher fait quelques « remarques d'introduction » utiles et intéressantes. Il explique d'abord pourquoi il a réduit son sujet dans le temps (du Ier au début du Ve siècle de notre ère), dans l'espace (Chine centrale et méridionale) et l'a restreint aux relations existant entre le bouddhisme chinois et la classe des lettrés. Il montre ce que ce bouddhisme a de spécifiquement chinois, comment la partie cultivée de son clergé diffère de la classe des lettrés parce que d'origine plus hétérogène et relativement plus libre de discrimination sociale, comment les monastères, où l'on enseigne du reste la culture traditionnelle et séculière de la Chine, sont les creusets où se fondent les diverses couches sociales. Il passe ensuite en revue les principales sources utilisées : ouvrages historiques et biographiques, littérature apologétique et de propagande, lettres traitant de sujets doctrinaux. Au passage, il discute de l'authenticité du *Mou-tzu*, sans vouloir, par prudence, se prononcer (p. 13-15).

Le deuxième chapitre est consacré à une étude historique d'ensemble portant sur la période s'étendant de l'apparition du bouddhisme en Chine jusqu'au début du IVe siècle de notre ère (p. 18-80). L'auteur déclare ne présenter ici qu'une esquisse, la rareté des documents rendant nécessaire une grande prudence, et se baser surtout sur l'ouvrage magistral de T'ang Yung-t'ung, *Han Wei liang-Chin Nan-pei-ch'ao fo-chiao-shih*. Après examen des sources, en grande partie légendaires, concernant l'apparition du bouddhisme en Chine, M. Zürcher suggère qu'il a pu venir lentement du Nord-Ouest pendant le siècle qui a précédé la première date certaine de sa présence (65 de notre ère), amené par des étrangers, barbares méprisés des Chinois et, comme tels, ignorés des historiens officiels (p. 23). Un peu plus loin, il montre que la communauté bouddhique de Lo-yang, dont l'existence est attestée dès le milieu du IIe siècle, ne dérive pas de celle de P'eng-ch'eng comme le croyait Maspero, et est même probablement plus ancienne que celle-ci (p. 28-29). L'origine du système utilisé dans les ouvrages bouddhiques chinois pour transcrire phonétiquement les noms indiens est à rechercher, selon lui, dans le procédé qu'employaient, sous les Han Postérieurs, le Bureau des Relations étrangères et les interprètes officiels qui en dépendaient (p. 39-40). Il nous montre ensuite le bouddhisme propagé, au début du IIIe siècle, par des étrangers nés en Chine, tout imprégnés de culture chinoise et même bons lettrés, parmi les hautes classes désorientées par les troubles qui ont marqué la chute des Han et tournées vers des préoccupations spirituelles, surtout d'inspiration taoïste (p. 45-47). A la fin du IIIe siècle, les relations étroites et prospères avec l'Asie Centrale favorisent le développement du bouddhisme en Chine. Celui-ci est essentiellement urbain, étant apporté par les marchands étrangers concentrés dans les villes (p. 59). Avec l'adoption du bouddhisme par la cour des Huns, nous assistons à l'instauration d'un bouddhisme d'État qui gagnera bientôt la Chine proprement dite (p. 61-64). M. Zürcher décrit la vie et l'œuvre des grands maîtres du bouddhisme chinois en formation, les procédés de traduction employés, les voyages des missionnaires allant chercher en Asie Centrale des textes toujours plus nombreux, l'extension de leur influence sur les lettrés et la cour. Au passage, il discute de tel ou tel problème, soutient, par exemple, contre T'ang Yung-t'ung, l'historicité du dernier voyage de Dharmarakṣa à Lo-yang (p. 67-68). Il montre les progrès accomplis dans la technique de la traduction en chinois des ouvrages bouddhiques indiens, notam-

ment par ce même Dharmarakṣa (p. 69), et l'apparition d'une élite bouddhique chinoise, recrutée surtout parmi les petits lettrés ayant peu d'espoir de faire une brillante carrière administrative et attirés par la vie calme des moines et les doctrines du Mahāyāna, assez proches de la pensée philosophique chinoise de ce temps (p. 71-75).

Dans le troisième chapitre, l'auteur traite du bouddhisme à Chien-k'ang et dans le Sud-Est entre 320 et 420 (p. 81-159). D'abord vivement encouragé, à la cour même, par les empereurs Yüan et Ming (317-325), le bouddhisme doit supporter ensuite, pendant une quarantaine d'années, l'indifférence de la famille impériale. Mais, avec l'avènement de l'empereur Ai, il reprend victorieusement sa place à la cour où il joue, jusqu'en 420, un rôle de plus en plus important, aidé notamment par la dévotion des impératrices et des princesses. M. Zürcher décrit les procédés par lesquels ce bouddhisme de cour établit le contact avec la famille impériale et développe peu à peu son influence : conversations, discussions et débats courtois; prédication et exposition d'ouvrages littéraires bouddhiques; correspondance entre religieux et laïcs; donations d'argent et de statues, fondation de stūpa et de monastères; conversions, visites aux temples et aux monastères; consultation des moines en cas de maladie ou de mauvais présages. Il montre comment les deux mouvements de pensée purement chinois, le Ming-chiao et le Hsüan-hsüah, ont préparé la voie au bouddhisme dans les milieux lettrés, comment sa fameuse théorie de la rétribution des actes vint opportunément offrir une solution à l'un des principaux problèmes posés par la philosophie chinoise de ce temps (p. 86-92). Il analyse le genre particulier de discussion appelé ch'ing-t'an qui, né dans l'école du Ming-chiao, fut utilisé ensuite avec succès par les prédicateurs bouddhiques (p. 93-95). La diffusion de la théorie bouddhique de la vacuité universelle, favorisée par la faveur dont jouissent les *Prajñāpāramitāsūtra*, provoque l'apparition de l'une des premières écoles, ou plutôt théories, du bouddhisme proprement chinois, celle de l'inexistence de l'esprit dont l'auteur est le moine Chih Min-tu (p. 100-102). Dans la controverse qui oppose, en 340, les partisans et les adversaires de l'autonomie politique du Saṃgha bouddhique, les arguments employés de part et d'autre sont hautement révélateurs de la position et du rôle joué alors par le bouddhisme dans la société chinoise : vulgaire croyance de barbares pour les uns, thaumaturgie assurant une protection surnaturelle de l'État pour les autres (p. 106-108). M. Zürcher fait longuement le portrait de Chih-Tun (314-366), l'un des plus caractéristiques de ces moines tout imprégnés de culture chinoise et dans l'esprit et l'enseignement desquels se mêlent curieusement la moralité bouddhique, la métaphysique taoïque du Hsüan-hsüeh, l'éthique et la rhétorique confucéennes. Ceci aboutit, chez Chih-Tun, à la création de la théorie de « la matière en tant que telle » ou de « l'identité avec la matière », qui fera école (p. 116-130). Bien d'autres théories analogues apparaissent alors dans la Chine du Sud, tandis que, dans la seconde moitié du IVe siècle, les empereurs, leurs familles et les hauts personnages de l'État rivalisent en générosité envers la Communauté. Celle-ci, jouissant d'une vie trop facile, est mêlée de plus en plus aux intrigues de cour, princesses et nonnes agissant souvent de connivence, ce qui provoque le développement d'un mouvement anticlérical (p. 147-154). Celui-ci aboutit même, sous l'éphémère dictature de Huan-Hsüan (403-404), à l'adoption de mesures destinées à restreindre l'influence du clergé bouddhique (p. 155-157). En appendice à ce troisième chapitre, M. Zürcher ajoute la traduction de documents intéressant la controverse de 340 sur le statut politique de la Communauté bouddhique (p. 160-163), celle du *Feng-fa Yao* (Essence de la Religion) de Hsi Ch'ao (p. 164-176) et celle de l'introduction de Chih-Tun à son *Éloge d'une statue du Buddha*

Śākyamuni (p. 177-179), qui reflètent trois des aspects principaux du bouddhisme chinois du IVe siècle.

Le quatrième chapitre a pour thème les centres de Hsiang-yang, Chiang-ling et Lu-shan et l'influence du bouddhisme septentrional entre 320 et 420 également (p. 180-239). Le bouddhisme qui fleurit alors dans ces trois centres de la Chine méridionale se distingue de celui décrit dans le chapitre précédent par quelques traits importants : son origine septentrionale, sa tendance à la dévotion combinée avec le culte des images, l'importance du *dhyāna*, qui est pratiquement absent du bouddhisme aristocratique du Sud-Est, et un effort intense pour se libérer des liens de la culture chinoise traditionnelle et mieux comprendre le vrai message bouddhique. Son enseignement est essentiellement une combinaison entre le *dhyāna* du Nord et la *prajñāpāramitā* du Sud. L'auteur commence par retracer brièvement les grandes lignes de l'histoire du bouddhisme septentrional au IIIe et au début du IVe siècle (p. 181-187) et nous montre le moine Tao-an et ses disciples venant s'établir à Hsiang-yang en 365. Il décrit ensuite la vie et l'organisation monastique en cette dernière ville, les contacts avec la cour et l'aristocratie, les activités religieuses et intellectuelles de cette communauté (p. 187-197). Celle-ci observe une règle assez sévère et se tient à l'écart des intrigues politiques, loin de la cour, bien qu'elle jouisse de l'estime de hauts personnages. Tao-an et ses disciples sont en relations suivies avec les moines de Chien-k'ang et du Sud-Est et discutent courtoisement avec eux des grands problèmes d'exégèse. Ils s'imprègnent peu à peu de l'esprit de ces autres religieux et Tao-an enseigne le « néant fondamental », théorie à l'aide de laquelle il veut expliquer le *Prajñāpāramitāsūtra* (p. 191-193). Il dresse le premier catalogue connu d'ouvrages bouddhiques en traductions chinoises, le *Tsung-li chung ching mu-lu*, et déploie d'énergiques efforts pour obtenir des textes toujours plus nombreux (p. 195-197). La chute de Hsiang-yang en 379 oblige la communauté de cette ville à se disperser. Certains moines se rendent à Chiang-ling, d'autres vont chercher refuge plus à l'Est, au Lu-shan, tandis que Tao-an et quelques disciples se rendent à Ch'angan (p. 197-200). Dans cette dernière ville, les moines et surtout leur maître sont accueillis avec de grands honneurs et peuvent se livrer à d'importants travaux de traduction, de nouveaux ouvrages étant apportés à cette époque par des moines indiens qui font connaître aux Chinois d'autres aspects du bouddhisme (p. 201-204). Au Lu-shan, Hui-yüan (334-417) fonde ce qui deviendra l'une des plus importantes écoles du bouddhisme chinois et qui, bien que suivie par de nombreux laïcs lettrés, est fondamentalement bouddhique. Cela marque une nouvelle et décisive étape dans les relations entre le bouddhisme et la culture traditionnelle chinoise (p. 205). Longuement, M. Zürcher raconte la vie de Hui-yüan depuis sa jeunesse et son séjour à Hsiang-yang, notant la connexion étroite entre les monastères bouddhiques et les montagnes (p. 207-208), décrivant la communauté fondée au Lu-shan et ses contacts avec la cour et l'aristocratie chinoises et « barbares » (p. 211-217), montrant le rôle important joué par les disciples laïcs de Hui-yüan (p. 217-219). En 402, celui-ci, entouré de toute sa communauté, fait devant une statue d'Amitābha le vœu de renaître dans la Sukhāvatī, événement qui marque une date importante dans l'histoire du bouddhisme chinois, Hui-yüan mêlant la pratique du *dhyāna* au culte d'Amitābha (p. 219-223). Pour cela, il utilise des images de ce Buddha comme supports de méditation, ce qui s'accompagne de spéculations sur la nature des corps du Buddha et notamment du *dharmakāya*, pour lesquelles la correspondance entre Hui-yüan et Kumārajīva constitue un document de premier ordre (p. 223-229). En 402, le chef de la communauté du Lu-shan défendit brillamment la cause du bouddhisme contre Wang-mi dans la controverse ouverte par le dictateur Huan-Hsüan au sujet de l'autonomie

politique du Saṃgha (p. 231-239). En appendice à ce chapitre, M. Zürcher nous donne la traduction de la biographie de Hui-yüan (p. 240-253), ce qui sera fort apprécié par les lecteurs.

L'auteur consacre le cinquième chapitre à la lutte entre l'anticléricalisme et l'apologétique bouddhique au IVe et au début du Ve siècle (p. 254-285). Il analyse d'abord les différents types de cet anticléricalisme, surtout répandu dans les hautes classes, et passe en revue leurs principaux arguments, qui sont d'ordre politique et économique (p. 256-262), utilitaire (p. 262-264), culturel (p. 264-280) et moral (p. 281-285). La société monastique du Saṃgha et sa façon de vivre étaient à l'opposé de la société chinoise traditionnelle et semblaient devoir altérer la constitution et le fonctionnement de celle-ci. Elles portaient atteinte, disait-on, à l'autorité du gouvernement et à la stabilité et à la prospérité de l'État. Elles étaient improductives et donc inutiles. Elles étaient le produit de croyances barbares, adaptées aux besoins d'une société non civilisée mais ignorées des sages de l'Antiquité chinoise. Enfin, elles constituaient une violation des règles sacrées du comportement social et devaient donc être regardées comme parfaitement immorales. Les bouddhistes répliquaient à ces attaques en se défendant d'abord de toute déloyauté envers les autorités temporelles et en se déclarant prêts à œuvrer au bénéfice de la paix et de la prospérité de l'État. Bien que les résultats de l'activité religieuse ne soient pas tangibles en ce monde, ils sont bien loin d'être inutiles, assuraient les moines. Si le bouddhisme était bien d'origine étrangère, ce n'était pas la première fois que la Chine avait emprunté, avec d'excellents résultats, des éléments de civilisation à d'autres pays. De plus, prétendaient les religieux, le bouddhisme avait déjà pénétré en Chine dès le temps d'Aśoka et même plus tôt. Enfin, les vertus enseignées par la Communauté ne différaient guère de celles que le confucianisme recommandait, et le bouddhisme devait même être regardé comme l'achèvement moral du confucianisme et du taoïsme. On allait jusqu'à prétendre que Confucius, Lao-tseu et les sages les plus vénérés de l'Antiquité chinoise avaient reçu la visite de missionnaires bouddhiques qui les avaient convertis sans peine et même que certains d'entre eux avaient été des manifestations du Buddha (p. 269-280). En appendice à ce chapitre, M. Zürcher compare deux textes ayant servi aux défenseurs du bouddhisme, le *Chou-shu I-chi* et le *Chu-shu Chi-nien* original (p. 286-287).

Le sixième et dernier chapitre traite de la conversion des barbares et du premier conflit entre le bouddhisme et le taoïsme (p. 288-320). Ce conflit naquit et se développa à la fin du IIIe et au début du IVe siècle parmi les chefs et les dévots cultivés du taoïsme. Ceux-ci soutinrent en effet que le bouddhisme n'était autre chose que la doctrine prêchée par Lao-tseu après son départ vers les pays occidentaux pour convertir les barbares. Bien que les documents sur les origines de cette théorie et sur cette controverse soient rares et souvent peu sûrs, M. Zürcher a essayé d'en retracer l'histoire avec prudence, étant donné leur importance. En analysant avec soin les moindres documents, il réussit à restituer les grandes lignes de ce conflit et de la légende sur laquelle il s'appuie. Il étudie ensuite les réactions des bouddhistes aux accusations des taoïstes. Une de leurs méthodes préférées, contrepartie de celle utilisée du reste par leurs adversaires, notamment avec le *Hua-hu ching*, consistait en la confection d'ouvrages apocryphes. Ceux-ci tendaient à prouver que Lao-tseu, Confucius et d'autres sages chinois avaient été des disciples du Buddha envoyés par celui-ci pour convertir la Chine.

M. Zürcher a réuni dans un second volume toutes les notes, fort copieuses (p. 321-440), une bibliographie (p. 441-447) et un index (p. 448-468).

Les travaux consacrés à l'histoire du bouddhisme chinois, du moins ceux qui

sont rédigés en une langue européenne, sont encore très rares, trop rares même. Les difficultés rencontrées en ce domaine par les spécialistes sont, en effet, nombreuses et importantes. C'est pourquoi on doit louer le courage et l'érudition de M. Zürcher, auxquels nous devons ce bel et utile ouvrage. Puisse-t-il, dans quelque temps, nous donner d'autres livres de cette qualité consacrés à d'autres périodes de l'histoire du bouddhisme en Chine.

André Bareau.

THAILANDE

Konrad Kingshill, *Ku Daeng, The red tomb, A village study in Northern Thailand.* A Cornell Southeast Asia research project, published at the Prince Royal's College, Chieng Mai, Thailand, 1960. In-8°, 310 pages.

Étendant son champ de recherches borné jusqu'alors à la banlieue de Bangkok, le centre ethnologique que dirige au Siam l'Université Cornell chargea en 1953 M. Kingshill de procéder à une enquête intensive dans les milieux ruraux de la région de Chieng Mai. Dans son introduction, l'auteur explique les raisons qui lui ont fait choisir Ku Daeng. Pendant quatre semaines il prit le soin de visiter un certain nombre de districts dans les environs de Chieng Mai; or l'accueil qui lui fut réservé quoique toujours amical fut parfois nuancé : « Our reception there by the village elders was friendly but no enthusiastic » (p. 4).

Par surcroît certains de ces villages étaient situés loin de toute route carrossable ce qui est évidemment décourageant pour un ethnologue soucieux de préserver sur le terrain son habituel « way of life ». « These first impressions necessarily influenced our final choice » (p. 4). Nous comprenons dès lors que M. Kingshill ait jeté son dévolu sur le village de Ku Daeng où les personnalités l'accueillirent « from the very first introduction » (p. 4). D'autre part « the village was half an hour's bicycle distance from the main highway, sufficiently isolated for our purpose » (p. 6).

Durant un an, M. Kingshill prit le soin de venir à Ku Daeng quatre jours par semaine pour étudier de façon intensive la structure du village et détecter les thèmes qui régissent la conduite des habitants. Problème d'autant plus ardu que « there seems to be nothing that dominates their life in every phase » (p. 7).

Toutefois l'auteur est parvenu à déceler « a number of characteristic themes which appear again and again in various manifestations of village life » (p. 7).

Ces thèmes dont on appréciera l'originalité sont :

l'opportunité (l'auteur a réussi à prouver l'existence de ce thème en s'appuyant sur un seul exemple);
le profit;
l'amusement;
l'individualité;
la responsabilité à l'échelon communal;
la croyance en la rétribution des actes;
le désir d'éviter tout risque.

Il est inutile de souligner la valeur de ces thèmes qui débordant infiniment le cadre de Ku Daeng permettent d'éclairer le comportement social de n'importe

quelle communauté t'ai. Par mesure de prudence toutefois l'auteur s'est gardé de toute systématisation « they (these themes) are allowed ot speak for themselves as they become evident in the material presented » (p. 11)... Jamais sollicité, mais se dégageant des faits mêmes, le thème prendra dès lors une valeur concluante. Ainsi si certains bonzes négligent les préceptes et quittent le froc c'est que : « in short it is no longer fun to be a priest » (p. 108).

Après avoir en un raccourci saisissant, 17 lignes, retracé l'histoire du royaume de Chieng Mai — le fait que seules quelques personnes âgées se souviennent de cette histoire (cf. autobiographie, p. 286) explique vraisemblablement le souci qu'a eu l'auteur de ne point s'étendre sur le développement historique — M. Kingshill étudie minutieusement la situation et la population de ce village de Ku Daeng dont il est parvenu à dégager la structure économique dans cette formule dont on savourera la candeur : « The village economy is based on agriculture and agriculture in Ku Daeng as it is elsewhere in Thailand is based on rice » (p. 28). Quant à la structure familiale, elle reflète « to some extent the predominant theme of utility. If it seems more convenient to live with the husband's family than with the wife's, then the bride and groom will live there » (p. 47). Après une analyse serrée des statistiques, l'auteur conclut : « Mariage in Ku Daeng is predominantly endogamous but where it is exogamous three-fourths of the mariages are matrilocal in practice. There are no rules governing the type of mariage or residence » (p. 48) [1].

Analysant les relations entre jeunes gens et jeunes filles avant le mariage, l'auteur rapporte sur la foi d'un informateur qu'autrefois un jeune homme pouvait se rendre la nuit chez son amante « during his stay he will phid phi the meaning of which seems to range from a simple embrace to sexual intercourse » (p. 50).

Si le jeune homme ne désirait point ensuite épouser la jeune fille il devait verser une certaine somme aux parents. Il s'agirait là d'une coutume ancienne qui semble avoir été de règle dans l'ancien temps. Certes les siamisants détecteront sans peine, sous cette coutume, une violation d'interdit signalée dans la plupart des coutumiers t'ai et lao (agir incorrectement à l'égard des génies de la maison : phid phi ru'an). On ne saurait toutefois faire grief à l'auteur d'avoir pris pour une permission une interdiction étant donné que dans la préface il a pris soin d'avertir le lecteur que : « All opinions and statements are those of our informants... I can, therefore, not vouch for the accuracy of historical statements or those relative to philosophies or religious thought prevalent in this part of world ».

L'auteur traitant ensuite de l'autorité familiale a évité de dégager les pouvoirs réels de chacun des époux, ce qui aurait entraîné une confrontation fastidieuse entre les codes et la coutume. Sachons simplement que « there seems to be no evidence of a trend however toward either patriarchy or matriarchy » (p. 51).

Quant à la communauté et à sa dissolution, l'auteur a préféré s'en tenir sagement aux observations faites sur le terrain plutôt que de se lancer dans une confrontation des codes et de la coutume : « When a man dies, his property is usually divided among his wife and children, in what proportions we were no able to determine » (p. 54).

Après avoir longuement traité des problèmes de l'éducation [2] et de l'adminis-

---

(1) L'autobiographie incluse dans l'ouvrage semble indiquer toutefois qu'à une époque ancienne la résidence matrilocale était de règle durant un temps déterminé (p. 287), mais l'auteur a vraisemblablement voulu laisser aux historiens du droit le soin de dégager cette évolution.

(2) L'auteur a bien observé la persistance — malgré les ordres du gouvernement — de l'emploi du dialecte dans les écoles : « We heard the teachers speak considerable Lanathai as we passed the windows of the school » (p. 67).

tration à Ku Daeng — problèmes si généraux qu'ils justifient l'exposé que fait l'auteur du programme de l'Unesco (p. 59 et 61) — M. Kingshill dégage dès le chapitre VIII consacré à la religion les grandes lignes de sa thèse.

Réagissant contre la tendance malheureusement trop générale qui met l'accent sur le substrat « animiste » des faits religieux dans le Nord du Siam, il entend montrer que « the buddhist temple lies at the center of the village both structurally and functionally. It occupies the time, energy and devotion of the villagers to a large extent » (p. 92).

Par-delà les aspects purement formels de la religion (le temple, le clergé et son enseignement) c'est une visée en profondeur que va tenter l'auteur de façon à montrer les répercussions du Bouddhisme sur le plan de la conscience individuelle « there is the reception of these religious presentations by the villagers, their understanding of what is taught » (p. 92). Examinons tout d'abord les enseignants et leur enseignement « the yellow robe, the shaven head and to a lesser extent the red umbrella are the hallmarks of the buddhist priesthood in Thailand. According to the villagers the shaven head and yellow robes are sign to the people that a person is a priest » (p. 98). Ces bonzes ainsi distingués de façon aussi caractéristique des fidèles « perform certain functions in conducting religious rites and services normally associated with the functions performed by a priest » (p. 98). C'est ainsi qu'ils exposent la loi. Félicitons à ce propos l'auteur d'avoir songé à donner la traduction des cinq préceptes (p. 97) dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne sont pas complètement inconnus du public tant soit peu cultivé. Ils lisent les sermons « at one time we had seventeen priests reading different sermons at the same time. At such times, according to our observation it is impossible for anyone to understand the content of a single sermon » (p. 116).

Détail intéressant, les bonzes prêchent non seulement en dialecte de Chieng Mai (Lanathai) mais en Thai de Bangkok — du moins lors du carême — « The Thai sermons are much shorter than those in Lanathai. Usually they are completed in twenty minutes... in general the priest and novices seem to find it more difficult to read Thai sermons than those in Lanathai » (p. 117). Outre les sermons les bonzes lors des cérémonies récitent des prières (suads). Ainsi à l'occasion de la grande fête de Wisa-Kha-Bu-cha « various suads were chanted by the priests, by the congregation and by both together. Toward the end everybody prostrated himself keeping his head on the floor while saying a certain suad » (p. 201).

De même lors de l'entrée dans le carême « at the conclusion of the chanting by this priest, all the priests join in a suad which at the time of our observation was led by one of the Nong Fag priest who read the words out of a book. Apparently, the proceedings and the suads were not too well known by the attending priests » (p. 203).

Quant au degré d'instruction de ces bonzes, un simple sondage suffit à nous renseigner. L'un des informateurs de M. Kingshill, un bonze : « who recently had joined the leadership of the buddhist association in Chieng Mai » estime en effet que la distinction entre les différents mondes — fondement de la cosmogonie bouddhique — « is an ancient belief, not necessarily held today » (p. 184). « He also commented on the giants (yaksa) who are a kind of people now living in Tibet » (p. 184). Nous comprenons dès lors l'influence exercée par ce clergé éclairé sur la masse des fidèles. Non seulement « to the child the priest appears as an exalted person who looks like the big stone figure in the front of the temple » (p. 99), mais aux yeux des adolescents les bonzes jouissent d'un grand prestige : « L'idéal n'est-il point en effet « for all males to spend some time in the temple neither as a novice or as a priest » (p. 124). Aussi ne serons-nous point surpris d'apprendre

que 75 habitants de Ku Daeng ont revêtu la robe jaune au cours de leur vie « which is less than thirty per cent of the eligible male population » (p. 124).

Les enfants étant « conditioned to the presence and the robe of the priests from an early age » (p. 99), il n'est donc pas étonnant qu'une profession de foi bouddhique tenue à la fin d'un trimestre scolaire groupe « sixty-three per cent of the school children... since it was nearly the last day of school » (p. 99).

Dans les programmes scolaires, une demi-heure est réservée chaque semaine à l'instruction religieuse. L'auteur qui a assisté à une de ces séances en souligne les résultats : « The priest used the question and answers from the book. He repeated all then three times. When he had finished he asked the first question again : « What is the religion of the Thai people? » But nobody in the class was able to answer » (p. 66). Il n'est donc point étonnant que sept personnes seulement sur les dix-huit qu'a interrogées M. Kingshill ignorent le nom du fondateur du bouddhisme (p. 282).

Il est bien évident que sur les problèmes du Nirvana et des renaissances les idées sont plus nuancées. Si le chef des bonzes identifie le Nirvana comme « a good place » et les enfers comme « a bad place » « the location of the good and bad places » sont inconnues des villageois (p. 178); toutefois « one old man referred to the good places as up there at the same time nodding his head upwards » (p. 178). Quant au cycle des renaissances, il n'est point certain que « the villagers have any firm conviction that they really will be reborn (p. 178).

Une autre remarque dont on admirera l'intérêt exceptionnel : « Another comment was the Americans are always reborn with plenty of hair on their legs, since a person who works much in the fields — which Americans obviously do not — has his body hair rubbed off, like a buffalo wallowing in mud. Thus some of the villagers, who had more body hair than the rest, were thought to have been Americans in their previous live » (p. 178). Bref comme l'a bien remarqué l'auteur « a tendency toward a buddhist humanism quite widespread among the younger, educated Thai in the cities » se fait jour à Ku Daeng (p. 178).

En face de ce bouddhisme profondément enraciné, les éléments religieux relevant de l'« animisme » apparaissent si dénués de consistance que l'auteur s'est gardé d'en donner une description détaillée. Ainsi la cérémonie en l'honneur de deux génies de Ku Daeng à laquelle participait autrefois la famille royale de Chieng Mai peut-elle être sans inconvénient résumée en une page et demie vu le petit nombre de personnes qui y assistent actuellement. D'ailleurs : « the head priest of the Ku Daeng temple told us that he could not say much about this ceremony... As a priest he could only say there was no use believing in spirits » (p. 181).

Quant à la cérémonie en l'honneur du génie gardien de Ku Daeng, sachons gré à l'auteur de nous en avoir donné une description concise en quatre lignes.

Outre ces cérémonies mineures, il existe encore quelques rites ou pratiques reposant sur la croyance aux esprits. « A few families carry out a ceremony of calling the rice khuan, an animistic association, before they take the first rice back to the barn » (p. 36). Mais ces rites doivent être peu importants car l'auteur n'en parle point par la suite. Certes il est bien question quelque part d'un emblème d'interdiction (ta-lae-w) que l'auteur a remarqué au milieu d'une rizière, mais cet emblème, semble-t-il, est dénué de toute valeur rituelle : « One villager told us the purpose of this was to fend off insects which would damage the rice when it is in bloom » (p. 139).

Vu la pauvreté de ce substrat et la force du bouddhisme, il est bien évident que : « Religious manifestations of a non buddhist nature tend to be incorporated more

and more into the formel pattern of the buddhism of the village temple » (p. 140).

Tout ethnologue ne pourra que se réjouir de cette abrasion des structures anciennes, obstacles au progrès. Nous conclurons donc avec l'auteur : « Ku Daeng could be ideally suited for establishment of an experimental station in applied anthropology. After a year's residence in the village by a student of anthropology various control changes could be introduced with little difficulty » (p. 230) [1].

Ajoutons que cet ouvrage a valu à son auteur — chairman of the University Preparatory Department of the Prince Royal's College and Dara Academy in Chieng Mai — le titre de docteur en philosophie (de l'Université Cornell).

C. Archaimbault.

LAOS

[Maha Sila Viravong] ພົງສາວະດານລາວ (*Phongsavadan Lao*). Vientiane, E.B. 2.500 (1957), 301 pages (en lao).

Ce livre est le premier ouvrage d'histoire ayant été écrit en lao par un Lao. Son auteur, le Maha Sila, est membre du Comité littéraire et a la réputation de connaître parfaitement la littérature nationale.

Cet ouvrage, qui vise à embrasser l'histoire lao de sa genèse à 1889, ne satisfait pas pleinement le lecteur, car il ne répond pas aux espoirs que suscite son introduction. Si nous avons bien compris, le but recherché par l'auteur était de présenter l'histoire lao à travers les annales lao. Malheureusement, les annales historiques lao sont nombreuses, ne concordent pas toujours entre elles, et sont souvent contredites par celles des pays voisins. Les dates qu'elles mentionnent sont généralement fausses et les faits qu'elles rapportent ne correspondent pas toujours avec l'exacte vérité, les scribes ayant, avant tout, cherché à glorifier leurs souverains. Si nous ajoutons que les annales locales ne sont pas uniquement des recueils d'histoire, mais mêlent les faits purement historiques aux faits légendaires et aux petites histoires, on comprendra que l'historien doive utiliser ces matériaux avec beaucoup de circonspection. Cela nécessite évidemment un sérieux travail, une recherche comparative et une critique des sources [2].

La lecture de *Phongsavadan Lao* prouve que c'est avec une optique sensiblement différente de la nôtre que le Maha Sila considère les annales. Cet auteur a, en effet, écrit une histoire en n'utilisant que des annales lao, omettant d'ailleurs de signaler celles qu'il utilise, sans jamais les confronter avec les annales des pays voisins, comparer entre elles les différentes recensions lao existant ou en vérifier l'authenticité. Cette absence de recherche critique conduit l'auteur à faire un

---

(1) Nous ne pouvons malheureusement discuter en détail les questionnaires qui figurent à la fin de l'ouvrage. Indiquons simplement pour en donner une idée que sur 18 personnes interrogées au sujet du communisme (Qu'est-ce que le communisme? À quel pays pensez-vous quand on parle du communiste? Le communisme est-il une bonne ou une mauvaise chose?) 10 déclarent ignorer de quoi il s'agit et 6 n'ont aucune idée des pays auxquels ce régime s'applique, 13 cependant sont d'accord pour déclarer que le communisme est une mauvaise chose (p. 279).

(2) S. E. Thao Nhouy Abhay l'a montré dans la plaquette intitulée *Le royaume de Champaçak*, Saigon (SILI), sans date.

simple résumé des textes qu'il a consultés et explique le fourmillement d'inexactitudes, d'omissions, d'erreurs et d'affabulations.

Parmi les multiples inexactitudes que renferme ce livre, nous mentionnerons uniquement les dates, qui pour la plupart sont fausses ou fantaisistes (les dates de la seule page 21 suffisent à en assurer la démonstration). En ce qui concerne les omissions, nous nous contenterons de citer le paragraphe relatif au règne du roi Sam Sen Thai (p. 76, 77, 78), où l'auteur oublie, entre autre, de signaler qu'en 1404, l'existence du Lan Xang et l'autorité de Paya Sam Sen Thai sur ce royaume, furent reconnus par la Chine. Quant aux erreurs, elles sont légion. C'est ainsi qu'on peut lire que le Nan Tchao (en lao ໜອງແສ) était peuplé de *lao* (p. 19). Or, si Parker a pu lancer l'idée d'un Nan Tchao 'tay (et non lao), il y a longtemps que sa thèse a été réfutée et que l'on a montré que cet état avait un peuplement tibéto-birman. Ce genre d'erreurs se répète dans tout le livre et n'épargne même pas la période moderne (p. 239 on lit qu'en 1798 et qu'en 1799, Tiao Anou Vong attaqua les Siamois à Xieng Mai). Les affabulations, quant à elles, ne sont malheureusement pas restreintes au chapitre relatif à Khun Bolom, et au cours de la lecture, on découvre des phrases assez inattendues. Par exemple, page 46, on peut lire que dès sa naissance, Fa Ngum avait trente-trois dents.

Ces quelques exemples, pris au hasard, suffisent amplement à prouver que cet ouvrage ne doit être utilisé qu'avec une grande prudence.

P.-B. Lafont.

[C. Gaudillot et G. Condaminas.] *Plaine de Vientiane. Esquisse d'étude socio-économique.* Rapport publié par le Bureau pour le développement de la production agricole, Paris-Vientiane 1959. 437 pages ronéotypées. Cartes.

S'inscrivant dans le programme des études entreprises depuis 1957 pour le développement agricole de la plaine de Vientiane, une mission comprenant un agronome (C. Gaudillot), un sociologie (G. Condominas) et un observateur rural (M. Charlot), fut envoyée au Laos en 1959 par le B.D.P.A. Cette mission était chargée d'étudier le milieu socio-économique de la plaine de Vientiane et de proposer une organisation des producteurs ainsi qu'une méthode de formation de leurs conseillers. Elle a publié un rapport qui mérite de retenir l'attention, non seulement parce qu'il est la première étude socio-économique sur la plaine de Vientiane, mais surtout parce que ses auteurs y ont fait une large place aux caractères essentiels du facteur humain.

Ce rapport, dont la partie sociologique a été rédigée par G. Condominas et la partie économique par C. Gaudillot, comporte onze fascicules. Le tome Ier (40 p.) est un résumé récapitulatif des enquêtes, des conclusions et des propositions de la mission. Les tomes II, III, IV, V, VI présentent, sur 299 pages, une étude du milieu, des activités socio-économiques, de la structure économique, des tentatives de modernisation et d'un pays voisin, à titre d'exemple comparatif, car « l'absence de toute étude valable, particulièrement de la part des services techniques lao, et de tout programme élaboré de développement agricole ont... amené la mission à rassembler elle-même l'essentiel des éléments du dossier, par enquête directe auprès des producteurs » (p. 1). Les cinq autres tomes (*Annexes* I, II, III, IV, V) comportent le projet pilote de mise en valeur, rédigé par l'agronome, et des documents.

*
* *

Alors qu'ici même, il y a un an et demie, nous déplorions l'absence d'études d'économie rurale sur le Laos, nous possédons aujourd'hui, avec l'ouvrage de J. M. Halpern [1] sur l'économie du Nord Laos et cette esquisse d'étude socio-économique de la plaine de Vientiane, deux publications qui remédient à cette lacune.

Le rapport de la mission du B.D.P.A. est une réussite. Bien composé, clair, sûr, malgré les difficultés auxquelles se sont heurtés les auteurs dans la quête des documents, il présente un intérêt considérable. Il est regrettable que sa forme actuelle en restreigne l'audience et il serait souhaitable qu'après avoir été complété à l'aide des documents recueillis par M. Charlot lors de son séjour à Ban Hom, ce rapport fasse l'objet d'une publication, accessible à tous ceux qu'intéressent les problèmes de l'Asie du Sud-Est.

*
* *

La partie du rapport dont G. Condaminas a assumé la rédaction englobe l'étude sociologique, l'étude de l'artisanat, de l'administration générale, des services d'action sociale, du service de l'enseignement, ainsi que l'étude des tentatives de modernisation du monde rural et de ce qui existe comparativement en Thaïlande.

L'étude sociologique (p. 42 à 112) forme la partie la plus intéressante de son rapport; l'auteur ayant parfaitement traduit la réalité sociale. Cette étude débute par un aperçu sur le rôle historique de la plaine de Vientiane, aperçu qui permet au lecteur non familiarisé avec l'histoire de cette partie du monde, de saisir les causes de la situation démographique actuelle de cette région. Nous avons relevé quelques points contestables dans ce paragraphe.

P. 45. Ce n'est pas en 1778, mais en 1828, que la statue du Buddha connue sous le nom de *Phra Keo* fut enlevée par les Siamois, qui la conservent à Bangkok.

La statue du Buddha connue sous le nom de *Phra Bang* ne fut pas enlevée en 1778, puis rendue au Laos et à nouveau enlevée en 1828 pour être restituée en 1867. Elle fut enlevée une seule fois par les Siamois en 1828 et rendue à S. M. Tiantha Rarath en 1867.

P. 46. L'auteur reproduit la thèse officielle traditionnelle pour expliquer l'intervention française au Laos. Cette thèse est contestable car les archives coloniales, les archives des affaires étrangères et les lettres des responsables de l'époque [2] montrent bien que l'intervention française au Laos visait avant tout au contrôle du Mékong, considéré comme une voie d'accès vers le Yang Tse [3], *via* le Yunnan. La Grande-Bretagne qui, à la même époque, pensait à relier le Yang Tse à la Birmanie, essaya de gêner l'expansion française vers la Chine en barrant la route du Mékong, ce qu'elle fit en soutenant l'expansion siamoise [4] vers le Moyen et le Sud Laos, puis en s'installant à Muong Sing [5].

---

(1) J. M. Halpern, *Aspects of village life and culture change in Laos* (pre-copy). 1958. — C. R. in *BEFEO*, L-1, p. 184 à 190. — Une seconde édition revue et corrigée de cet ouvrage paraîtra incessamment.

(2) G. Taboulet, *La geste française en Indochine*, Paris, 1958.

(3) *Mission Doudard de Lagrée.* Voir F. Garnier, *Voyage d'exploration*, 2 vol. Paris, 1873.

(4) *Mission Pavie*, vol. VII.

(5) Nous avons exposé cette thèse in *Aperçu sur le Laos*, p. 37 à 39.

P. 48. La convention entre S. M. Sisavang Vong et l'amiral Decoux qui décida de l'annexion des provinces du Tran Ninh, de Vientiane et du Haut Mékong au royaume de Luang Prabang eut des causes militaires, diplomatiques et politiques [1].

Regrettons la tournure de phrase : Le mouvement Lao-Issara... « qui sera dissous de lui-même ». Pourquoi n'avoir pas écrit : « qui se déclarera dissous lors de son Assemblée générale, le 24 octobre 1949 » [2].

Hormis ces quelques points de détail, qui ne retirent rien à la qualité de l'ensemble, l'étude sociologique est excellente et les commentaires qui suivent ne font que confirmer, en en précisant certains points, le rapport de G. Condominas.

Traitant des Tai Noirs réfugiés (p. 50-51), l'auteur note très justement leur forte cohésion et leur puissant particularisme en milieu lao. Nous croyons pouvoir expliquer ce comportement par le fait que ces gens ne se considèrent pas comme fixés définitivement au Laos, mais comme des réfugiés temporaires. Ils conservent toujours l'espoir qu'un retournement de la situation politique leur permettra de revenir chez eux. Aussi ne cherchent-ils pas à se fondre dans la masse lao et refusent-ils de se naturaliser, bien que le gouvernement leur ait tout spécialement facilité l'accès de la citoyenneté lao en les exemptant de remplir les conditions financières et culturelles requises. La cohésion de ce groupe est aussi facilitée par le fait qu'il s'est vu octroyer par le gouvernement lao un statut particulier. Il est « hors tasseng » et n'est intégré dans aucune circonscription administrative lao. Il forme un « groupement administratif » autonome, placé sous l'autorité de chefs, reconnus par le ministère de l'Intérieur, et dont le rôle est d'administrer le groupement et de le représenter auprès du Chao Khoueng de Vientiane. Or comme ces gens avaient émigré en groupe organisé sous la direction de leurs chefs traditionnels, ce furent naturellement ceux-ci que les autorités lao reconnurent comme chefs du groupement administratif autonome, et ils en ont profité pour maintenir l'organisation tribale ainsi que la structure hiérarchique traditionnelle et pour veiller à la cohésion du groupe.

Le paragraphe consacré au cadre de la vie rurale — le village et la maison — (p. 55 à 59) est très juste. Nous confirmerons les dires de l'auteur sur les gros villages (p. 58) en donnant une idée de l'habitat pour le village de Pa Fang :

— 37 p. 100 des maisons sont en bois et recouvertes de tuiles,
— 32 p. 100 des maisons sont en bois et recouvertes de tôles,
— 31 p. 100 des maisons sont en bambou et recouvertes de paillote.

Le paragraphe traitant de l'organisation de la famille (p. 59 à 67) montre le manque de rigueur du système de parenté, non pas « lao », ainsi que l'écrit G. Condominas, page 61, mais dans la région du centre Laos. Nous montrerons dans une étude comparative des termes de parenté et de l'organisation familiale des régions de Luang Prabang, de Vientiane et de Champassak, que les termes de parenté ne sont pas identiques au Nord, au Centre et au Sud Laos et que les systèmes classificatoires du Nord et du Sud s'entremêlent dans la région de Vientiane, dont le système dégage une impression de confusion qu'a très justement notée l'auteur.

Traitant de la société rurale (p. 67 à 105), G. Condominas remarque l'absence de stratifications sociales à l'intérieur du village, contrairement à ce qui existe chez

---

[1] A. Decoux, *A la barre de l'Indochine*, Paris, 1949.
[2] S. E. Katay D. Sasorith, *Le Laos, son évolution politique*, Paris, 1953.

les Tai Noirs, et note le souci d'égalité des Lao. Ceci pourrait s'expliquer par les mythes de la création, toujours très vivaces chez les Tai Noirs et chez les Lao. En effet, alors que lors de la création, les familles patronymiques tai noires furent hiérarchisées, certaines ayant un caractère divin alors que les autres n'étaient envoyées sur terre que pour être gouvernées par les premières [1], tous les Lao naquirent égaux de la courge mythique [2]. En réalité, cette absence de stratification n'existe que dans le Centre Laos, car elle est le résultat d'un fait historique.

G. Condominas remarque, p. 69, que la non-possession de rizières est le signe de la pauvreté. Ceci est très juste. Mais il faut aussi ajouter que la rizière a un caractère social nettement marqué (n'oublions pas que jadis la dotation inhérente au rang social s'évaluait en rizières), ce qui explique que commerçants et fonctionnaires lao habitant la ville cherchent à en posséder [3] et que les petits fonctionnaires habitant la campagne soient aussi riziculteurs (sur dix-sept fonctionnaires que nous avons interrogés et qui habitent à Ban Hom, quatorze possèdent des rizières qu'ils cultivent et après enquêtes auprès d'eux, nous avons l'impression qu'ils considèrent leur état de fonctionnaire beaucoup plus comme une activité secondaire que comme leur activité principale).

L'auteur donne (p. 80 à 97) une excellente description du *vat*, de ses fonctions, et de l'attitude du paysan lao vis-à-vis du moine bouddhique. Notons un bon passage sur le culte des *phi*, passage qui mériterait d'être développé, vu la place importante qu'occupent ces êtres surnaturels dans les croyances, les cérémonies et la vie des ruraux (ainsi que des citadins d'ailleurs). N'oublions pas que dans le calendrier des cérémonies lao, le septième mois leur est pratiquement consacré [4].

Les chapitres traitant de l'administration générale, de l'action sociale et du service de l'enseignement ont été en partie tirés de rapports officiels ou d'articles qu'il est souvent difficile de se procurer, vu leur peu de diffusion. Le mérite de l'auteur est d'en avoir fait une synthèse commentée qu'il a agrémentée de faits vécus, ce qui lui permet de présenter ces sujets sous une forme vivante et sous un jour réaliste et véridique [5]. Ces trois chapitres contiennent un tableau exact du fonctionnaire lao, de sa psychologie, de son attitude vis-à-vis des milieux ruraux et de son complexe de mandarin (p. 180-181, 292-293), ainsi qu'une très bonne analyse de la position des masses paysannes vis-à-vis des représentants du pouvoir. Les conclusions générales de la mission (p. 289 à 295) rédigées par le sociologue et l'agronome mettent d'ailleurs en relief la coupure qui existe entre les ruraux et les officiels. Nous croyons même, quant à nous, que plus qu'une coupure, on peut noter l'existence d'une véritable couple d'opposition peuple-fonctionnaires, résurgence de l'opposition « broussards-envahisseurs » dont Ch. Archaimbault fait état dans sa contribution à l'étude du jeu de *Ti-k'i* [6].

---

[1] P.-B. Lafont, *Notes sur les familles patronymiques thai noires de Son-la et de Nghia-lô*, in *Anthropos, L.*

[2] Ch. Archaimbault, *La naissance du monde selon les traditions lao*, in *La Naissance du Monde*, Paris, 1959.

[3] Le tableau d'appropriation foncière que publie C. Gaudillot in *Annexe I*, p. 18, en est la confirmation.

[4] Voir notre *Aperçu sur le Laos*, p. 51, 56, 57.

[5] Pour confirmer l'excellente étude de l'auteur sur le service de l'enseignement en milieu rural, mentionnons qu'au cours d'une rapide enquête menée à Ban Hom, riche village relié à Vientiane par une bonne route et souvent visité par les autorités (un ancien ministre y possède une villa), nous avons noté que 53 p. 100 seulement des enfants de 6 à 14 ans étaient scolarisés, en raison du manque de locaux et surtout de maîtres.

[6] Ch. Archaimbault, *Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo, Moyen Laos*, in *BEFEO*, XLVIII-1.

*
* *

Le rapport économique, qui a été rédigé par C. Gaudillot, englobe une très bonne étude écologique; une étude démographique sommaire, que complète l'*Annexe* II; une étude de la production, des transports, des services de l'agriculture, des tentatives de modernisation; les propositions de la mission et un projet pilote de mise en valeur de la plaine de Vientiane par aménagement hydraulique (*Annexe* I).

Ce travail, sérieux, bien documenté et présenté par un ingénieur agronome spécialiste d'agriculture tropicale, est d'une remarquable sûreté. Ses appréciations et ses conclusions prudentes, toujours étayées sur une enquête directe, ne sont jamais contestables. Nous nous bornerons donc à apporter quelques documents supplémentaires, que nous avons recueillis au cours de diverses enquêtes, et que l'auteur pourrait éventuellement utiliser, si comme nous l'espérons, le rapport de la mission est réédité pour être largement diffusé.

*
* *

L'agriculture dans la plaine de Vientiane repose avant tout sur la riziculture, mais dans la plupart des cas, la culture du riz ne vise qu'à satisfaire les besoins familiaux. En principe, en année normale, la plaine de Vientiane suffirait au besoin de sa consommation (centre urbain compris). Cependant, les irrégularités climatiques causent de très grandes variations dans la production (retard dans le déclenchement des pluies, arrêt prématuré des pluies) et il faut compter, en moyenne, pour dix années :

— 2 années de forte récolte;
— 4 années normales;
— 4 années déficitaires.

Cette production doit être améliorée, afin que la production puisse toujours satisfaire la consommation. Jusqu'à ce jour, les services officiels lao et internationaux n'ont envisagé le problème d'une augmentation de production qu'en fonction d'aménagements hydrauliques. Or, mis à part le fait que de tels aménagements coûtent très chers, d'autant qu'il faut non seulement prévoir une irrigation, mais aussi un drainage en particulier pour les basses terres, il nous semble que la situation rizicole pourrait être améliorée à bien moindre frais (n'oublions pas que le Laos est un pays pauvre), en agissant diversement sur les procédés de culture, en créant de petits barrages peu coûteux à l'échelon du village et en instaurant un marché du riz qui inciterait les paysans à développer leur production.

Actuellement, les rendements en paddy sont très variables suivant les zones. C. Gaudillot « admet provisoirement que le rendement moyen de la plaine doit être voisin de 13 quintaux de paddy à l'hectare ». Nous pensons que ce chiffre correspond assez bien à la réalité. A titre indicatif, nous donnerons quelques rendements relevés par nous dans les rizières de Ban Hom en 1958 :

Riz *pong eo* (3 mois de végétation).

	POIDS DE PADDY récolté sur 10 m² — kg
Champ 1	3,100
Champ 2	4,300
Champ 3	2,800
Champ 4	1,350
Champ 5	2,200

Ce qui donnerait, à l'hectare, une moyenne de 2.750 kg [1].

Riz *ket koung* (4 mois de végétation).

	POIDS DE PADDY récolté sur 10 m² — kg
Champ 1	1,750
Champ 2	2,500
Champ 3	3,100
Champ 4	4,600
Champ 5	3,100

Ce qui donnerait, à l'hectare, une moyenne de 3.010 kg.

Riz *khao-khao* (5 mois de végétation).

	POIDS DE PADDY récolté sur 10 m² — kg
Champ 1	2,500
Champ 2	2,600
Champ 3	3,900
Champ 4	2,300
Champ 5	3,700

Ce qui donnerait, à l'hectare, une moyenne de 3.000 kg.

Il est bien évident que ces chiffres sont donnés à titre purement indicatif, n'étant représentatifs que des rendements de la seule plaine située au Nord-Est de Ban Hom et pour une seule année.

Une amélioration de ces rendements pourrait être obtenue en introduisant des semences améliorées et surtout *homogènes*. Actuellement l'ensemencement d'un hectare demande 3 à 4 touques de 12 kg de paddy de semence (ce qui correspond à l'estimation de l'auteur qui « pense que les poids de semences utilisés doivent être voisins de 40 à 50 kg », p. 119). Mais les paysans emploient des semences venant de la récolte, ce qui donne un mélange non homogène de plusieurs variétés. Les conséquences en sont une maturité inégale, des tailles différentes et évidemment une baisse du rendement.

La station rizicole de Vientiane-Salakham s'est vue confier la tâche d'introduire des semences améliorées et homogènes, mais en réalité, elle pratique bien plus une épuration qu'une véritable sélection. Or, bien que les améliorations de rendement dues à l'emploi de variétés améliorées aient été diversement évaluées selon les pays (15 à 30 % au Japon; 20 à 40 % aux Philippines; 10 à 30 % en Inde), l'accroissement n'a jamais été estimé à moins de 10 %.

Une autre amélioration des rendements pourrait être obtenue en introduisant de meilleures techniques culturales. Nous pensons à la méthode, dite japonaise ou philippine, de plantation en ligne. Nous pensons aussi au désherbage qui ne nécessite aucune dépense, mais uniquement du travail supplémentaire, car il n'est pas rare de voir les rizières, particulièrement celles ensemencées à la volée, envahies par la végétation adventice (herbacées et roseaux).

---

(1) Les paysans évaluent la production de riz à 55-60 pour 100 du poids de paddy.

Actuellement le paysan lao ne consacre à un hectare de rizière qu'une moyenne de 120 journées de travail, ainsi réparties :

	Journées
Pépinière	10
Labour (un ou deux)	8
Hersage	10
Repiquage	40
Moisson	40
Transport de la récolte	2
Battage	8

Or, il serait possible d'améliorer les rendements en consacrant aux rizières un plus grand nombre de journées de travail (ne serait-ce que pour le désherbage), d'autant que le temps libre ne manque pas au paysan lao. Au cours d'une enquête que nous avons menée en 1958, à Ban Hom, auprès de cinquante familles particulièrement actives, puisqu'elles cultivaient concurremment le riz, le tabac et la canne à sucre, nous avons noté que ces familles — qui se composaient en moyenne de 6 personnes parmi lesquelles il fallait compter environ 3,5 inactifs (enfants et vieillards) et 2,5 actifs (hommes et femmes) — cultivaient chacune une moyenne de 1,3 hectare de rizière, 0,25 hectare de tabac et 0,3 hectare de canne à sucre. Ayant précédemment noté que l'on ne consacrait pas plus de 120 journées de travail à un hectare de rizière, 75 journées de travail à un hectare de tabac [1] et 100 journées de travail à un hectare de canne à sucre [2], nous avons pu faire le bilan de l'activité d'une famille : sur un potentiel annuel de 912 journées, elle en consacre 156 à la culture du riz, 20 à la culture du tabac et 30 à la culture de la canne à sucre : soit 206 journées consacrées à l'agriculture. Si nous ajoutons : 50 journées consacrées aux transports et à la vente des produits (tabac, canne à sucre, divers), 200 journées environ consacrées à la cueillette et à la pêche et 100 journées aux occupations ménagères, nous atteignons le plafond de ses activités avec 556 journées de travail.

Les rendements pourraient aussi être améliorés par la fertilisation des sols. Les engrais organiques seraient faciles à utiliser, mais du fait des procédés d'élevage

[1] Pour un rendement moyen de 700 kg à l'hectare, les journées de travail se répartissent approximativement ainsi :

	Journées
Pépinière	5
Labour	6
Hersage	9
Repiquage	40
Récolte	15

[2] Pour une production d'environ 40.000 tiges à l'hectare, les journées de travail se répartissent à peu près comme suit :

	Journées
Préparation des fosses et plantation	35
Effeuillage	15
Sarclage	25
Récolte	25

(les animaux sont libres la plupart du temps), les disponibilités de fumier sont inexistantes. Nous n'envisageons pas l'application intensive d'engrais chimiques [1] ou de mélanges d'engrais organiques et chimiques, car l'emploi des engrais est économiquement impossible, vu leur prix (1 kg d'engrais complet revient à 10 kip) [2] et vu le revenu moyen actuel d'une famille.

Bien qu'il soit excessivement difficile d'établir un budget familial nous avons relevé, au cours de notre enquête à Ban Hom en 1958, les budgets suivants : une famille de 6 personnes produisant 2.200 kg de riz, en consommait environ 1.200 kg et en commercialisait 1.000 kg au prix moyen de 8 kip/kg [3]. La même famille produisait 170 kg de tabac vendu 30 kip/kg et 12.000 tiges de canne à sucre vendues 1 kip/tige, soit un revenu de 25.000 kip. Une autre famille, de 7 personnes celle-là, produisait 1.400 kg de riz qu'elle consommait. Elle produisait en plus 20.000 tiges de canne à sucre et commercialisait environ 1.500 kip de bananes, soit un revenu annuel de 21.500 kip. Une troisième famille de 5 personnes ne produisait que 800 kg de riz alors que sa consommation était d'environ 1.100 kg, mais elle vendait environ 30.000 tiges de canne à sucre, soit un revenu de 27.500 kip environ. Si l'on déduit de ces revenus les achats divers (viande, habillement, médicaments), les dépenses que l'on ne saurait éviter (dons à la pagode, éclairage, menues dépenses), et qui atteignent un montant moyen de 17 à 20.000 kip, on voit que la marge bénéficiaire ne dépasse pas quelques milliers de kip.

Les rendements pourraient aussi être améliorés grâce à des aménagements hydrauliques faits avec discernement. Mais il semble bien que les projets actuels soient beaucoup trop coûteux pour la rentabilité que l'on peut en attendre. C. Gaudillot le note très justement (*Annexe* I, p. 33 à 37).

Enfin, un moyen non négligeable d'influer sur la production rizicole serait d'agir sur le marché du riz. Quoique la culture du riz soit la culture la plus importante au Laos, le marché du riz y est par contre inexistant : une très faible quantité du riz produit étant commercialisée. Une des conséquences de cette situation est le paradoxe de voir le Laos être un pays de riz cher et de paddy bon marché. Cette situation est loin d'inciter les paysans à s'intéresser au développement ou à l'amélioration de leurs cultures de riz. Les paysans lao n'augmenteront leur production que s'ils peuvent vendre leur surplus de paddy.

Le secteur de Vientiane est celui qui réclame une solution rapide. C'est une agglomération de 70.000 habitants sans une seule rizerie digne de ce nom. Une rizerie commerciale pourrait se créer avec un prêt du crédit national et dans le travail de la vulgarisation agricole, un effort devrait être fait pour le groupement rural de la région, afin d'assurer la fourniture de paddy et de protéger les intérêts des paysans [4].

Ces quelques notes, qui sont le résultat d'enquêtes menées dans la région même où le gouvernement lao envisage la création d'aménagements hydrauliques (Projet Schild-Knecht, *Annexe* IV, et Projet Gaudillot, *Annexe* I), sont loin d'être une critique du projet présenté par C. Gaudillot; elles vont même dans ses vues, puisque

---

[1] Aucun pays tropical, sauf Formose, n'utilise l'application intensive d'engrais chimiques.

[2] 100 kip équivalent à 6,25 NF (taux de 1960).

[3] A Ban Hom, peu de familles ont une production excédentaire de riz. La production globale du village est généralement déficitaire et, avec le Tasseng, nous évaluâmes ce déficit à 30 tonnes environ, pour 1958.

[4] Les réalisations des pays voisins pourraient servir d'exemple. Signalons sur ce sujet l'existence de deux publications de Michigan State University, Viêt-Nam Advisory Group. Ce sont l'*Étude comparée de l'administration de l'agriculture au Japon, à Taiwan et au Viêt-Nam*, Saigon, 1956, et le *Rapport de la Mission d'étude en Thailande*, Saigon, 1956.

cet auteur écrit (*Annexe* I, p. 36) : « Il paraît donc prudent d'effectuer un certain nombre d'études approfondies avant de se lancer dans la réalisation de ce projet (d'aménagement hydraulique) ».

* * *

Ce Rapport de la Mission du B.D.P.A. est donc une précieuse somme d'informations d'une remarquable sûreté. On appréciera d'autant plus sa qualité, que les sources étaient à peu près inexistantes et que les auteurs n'ont eu qu'une mission d'une durée restreinte pour effectuer leur étude.

P.-B. Lafont.

Boun Xouay Sri Savath. — ราชอาณาจักรลาว (*Le royaume du Laos*). Bangkok, E.B. 2503 (1960), 611 pages (en thailandais).

Cet ouvrage est édité dans une collection spécialisée dans la vulgarisation à l'intention des lecteurs thailandais. Son auteur, M. Boun Xouay Sri Savath, a déjà publié plusieurs ouvrages sur les régions du Nord Thailande, dont il fut député. Connaissant parfaitement son sujet, il a cherché à donner un aperçu exact du Laos, aux lecteurs thailandais moyens qui, contrairement à ce que l'on pourrait penser, n'ont souvent qu'une conception assez vague du pays frère.

L'ouvrage est divisé en deux grandes parties. La première est consacrée à la présentation du Laos, la seconde à son histoire et, en guise de conclusion, l'auteur consacre un chapitre à l'énumération des fêtes des douze mois et à l'énumération des quatorze obligations.

Dans la première partie, M. Savath trace une esquisse sommaire de la géographie, de la population des douze provinces et des activités économiques du pays. Dans ces pages, perce sa sympathie pour les groupes minoritaires, mais que les ethnologues se rassurent, hormis les habitants de quelques villages situés près des grands centres et hormis les quelques élèves et fonctionnaires minoritaires, la population des tribus n'a nullement tendance à se laociser, quoi qu'en dise l'auteur (p. 3).

Dans la seconde partie, M. Savath résume succinctement l'histoire lao, de la fondation du Lan Xang à la fin de 1960. Son aperçu historique est basé sur un certain nombre d'Annales, dont il donne les titres, et sur les travaux des historiens modernes. Ce survol historique ne renferme pratiquement pas d'erreur; il suscite cependant une remarque, qui a trait au chapitre intitulé ไทยเสียดินแดน (p. 453). A la lecture de ce chapitre, qui traite de l'implantation française au Laos, le lecteur pourrait croire que le territoire lao faisait jadis partie intégrante du Siam. En réalité, si après la défaite de l'armée lao en 1826 et la capture de Chao Anou, le royaume de Vientiane devint province siamoise, les royaumes de Luang Prabang et de Champassak, bien que vassaux du Siam, continuèrent à être reconnus, *de jure*, royaumes indépendants. Cependant, les généraux et les *Ka Luang* siamois agissaient en maîtres dans les deux royaumes [1] et nous pensons que c'est en se plaçant sous l'angle de cette annexion *de facto*, qui se serait rapidement transformée

---

[1] Les témoignages d'A. Pavie, pour le royaume de Luang Prabang, et de L. de Reinach, pour le royaume de Champassak, en sont la preuve.

en annexion *de jure*, comme ce fut le cas pour les différents royaumes et principautés du Nord Thailande, que l'auteur considère les résultats de l'intervention française comme une amputation du territoire siamois.

En guise de conclusion, l'auteur consacre un chapitre à l'énumération des fêtes des douze mois, à la liste des quatorze obligations familiales et religieuses et des quatorze obligations en faveur du souverain. Les quatorze obligations familiales et religieuses (ຄອງ ໑໔) sont généralement peu connues des étrangers, ce qui est regrettable, car elles étaient, et sont encore hors des villes, la règle de conduite de l'homme et de la femme de bien. Ajoutons qu'elles donnent lieu les septième, huitième, quatorzième, quinzième jour de la lune croissante, lors du cinquième mois et de l'entrée dans le carême bouddhique, à de touchantes cérémonies au sein de la maisonnée. Elles n'ont, à notre connaissance, jamais été publiées, et pourtant, il est indispensable de les connaître, si l'on veut essayer de comprendre la famille lao traditionnelle [1].

Le livre de M. Boun Xouay Sri Savath, écrit dans le seul but de mieux faire connaître le pays lao aux lecteurs thailandais, est un excellent ouvrage de vulgarisation, car il donne une vue juste et objective sur le Laos et les événements qui constituent son histoire.

Vientiane, décembre 1960.
P.-B. Lafont.

[1] L'auteur ne donnant aucune référence, signalons que les quatorze obligations familiales et religieuses sont contenues dans le ບ່າຣະໂວຕາໂຣ et qu'il est traité des quatorze obligations vis-à-vis du souverain dans le ຖບາໂສະຣະຊຸະບ້ານ.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME L

Fascicule I

Planches hors texte

Figures dans le texte

Fascicule 2

Planches hors texte

Figures dans le texte

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME L

Fascicule 1

Fascicule 2

IMPRIMERIE NATIONALE

J. 000028

PAUL PELLIOT

NOTES ON MARCO POLO

Volume I

PELLIOT began the study of Marco Polo's text some fifty years ago, and after long research, which yielded material for several of his courses at the Collège de France, he undertook to write up a commentary in the form of notes arranged under key-words in alphabetical order.

In agreement with A. C. Moule, specialist on relations between China and the Occident during the Middle Ages, he decided, with the aid of Sir Percival David, to publish his notes as a sequel to Moule's translation of Marco Polo into English and the publication of the Marco Polo text discovered in Toledo. The latter editions of Marco Polo came out shortly before the 1940 war, and part of the notes had already been set up in type and proofs printed off when, to meet the demands of the conflict then raging, it became necessary to melt down the type.

Soon afterwards, in 1945, Pelliot died; Sir Percival David and Moule gave up the idea of undertaking the publication once again in the face of the difficulties that this now implied. Only after approaching the English patron of letters and with his consent did the Committee for the publication of Pelliot's posthumous works decide to print these notes composed by him in English.

Most of Pelliot's *Notes* are given in this first volume; a second volume will contain the rest and will be supplied with a rational index. This second volume will be about the same size as the first and will be out in the near future.

One large cloth-bound volume, xii + 612 pages : NF 108,50
On sale at :

— l'Imprimerie Nationale,
27, rue de la Convention, Paris (xve) — FRANCE
— la Librairie d'Amérique et d'Orient (Adrien-Maisonneuve),
11, rue Saint-Sulpice, Paris (vi^{e}) — FRANCE

PAPER OF THIS KIND
WILL BE USED FOR THE TEXT

PAUL PELLIOT

NOTES ON MARCO POLO

Tome Premier

PELLIOT avait commencé, il y a environ cinquante ans, l'étude du texte de Marco Polo, et après de longues recherches qui firent l'objet de plusieurs de ses cours au Collège de France, il entreprit la rédaction d'un commentaire dont les notes étaient classées par ordre alphabétique.

C'est en accord avec A. C. Moule, spécialiste des relations sino-occidentales au Moyen Âge, et avec l'aide de Sir Percival David, qu'il décida de les publier à la suite de l'édition de la traduction anglaise de Moule et de celle du texte de Marco Polo découvert à Tolède. Ces dernières parurent peu avant la guerre de 1940, et une partie des notes avait déjà été composée et tirée en épreuves quand, par suite des nécessités du conflit, les plombs furent fondus.

Peu après, en 1945, Pelliot mourut; Sir Percival David et Moule renoncèrent à en entreprendre à nouveau la publication devant les difficultés que celle-ci représentait. C'est seulement après les démarches faites auprès du mécène anglais et avec son accord, que le Comité de publication des œuvres posthumes de Pelliot décida de faire imprimer ces notes rédigées en anglais.

Ce premier volume donne la plus grande partie des *Notes* ; un second volume renfermera le reste des *Notes* qui avaient été écrites par Pelliot et sera pourvu d'un index raisonné ; ce second volume sera sensiblement de l'importance du premier et paraîtra d'ici quelque temps.

Un fort volume relié pleine toile de XII + 612 pages : NF 108,50

En vente à :

— l'Imprimerie Nationale,
27, rue de la Convention, Paris (XVe) — FRANCE

— la Librairie d'Amérique et d'Orient (Adrien-Maisonneuve),
11, rue Saint-Sulpice, Paris (VIe) — FRANCE

PROSPECTUS TIRÉ
SUR LE PAPIER DE L'OUVRAGE

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : ADRIEN-MAISONNEUVE, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, 23, quai de Conti, Paris (6e).

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Eléments de sanscrit classique**, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie**, accompagné d'un « Choix de textes gradués », par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique**, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)**, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie : « L'architecture du monument ». Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie : « La sculpture ornementale du temple ». Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie : « La galerie des bas-reliefs ». Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n**, par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec 1 volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.
Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Cao-bang**, par NGUYÊN-VAN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

VI. **Relevés des monuments anciens du Nord Viêt-Nam**, par L. BEZACIER. Paris, 1959.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

Premier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

Guide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

Listes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par George CŒDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

Præhistorica Asiæ Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932) ». Hanoi, 1932, in-8°.

Cahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoi, 1934-1944, in-8°.

Musée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

Vocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

Le Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

Connaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND, 1 vol., Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

Croyances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.

L'Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

La Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.

Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde, par le Docteur Georges OLIVIER, Paris, 1961.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

III. **Phonétique annamite** (Dialecte du Haut-Annam), par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.** « Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient », par A. FOUCHER. Tome I. « Introduction. Les Édifices. Les Bas-reliefs ». Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie : « Les Images ». Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie : « L'Histoire, Conclusions ». Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie : « Additions et corrections. Index ». Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'épigraphie jaina**, précédé d'une « Esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions », par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie : « La sculpture à l'époque des Han ». 2e partie : « La sculpture bouddhique ». Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° (*tout ce qui a paru*).

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica.** « Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine », par Henri CORDIER. Tome I. « Birmanie, Assam, Siam et Laos ». Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. « Péninsule malaise ». Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** « Index », par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du « 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient » par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hoa.** « Étude géographique d'une province annamite », par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hoa au Binh-dinh**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmèr classique.** « Monuments du Quadrant Nord-Est », par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois », tome I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version môue du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET, tome I, 1re partie (A-K). Paris, 1959.

XLI. **L'Archéologie môue de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT. Paris, 2 vol. in-8°, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne**, par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong**, par Louis MALLERET. Paris, 2 vol. in-8°, 1959-1960.

XLIV. **Les Céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoi**, par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens**, par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoi**, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire vietnamienne**, par Maurice DURAND. Paris, 1960.

XLVIII. **La Kâśikâ-vṛtti**, par Yutaka OJIHARA et Louis RENOU, 1re partie. Paris, 1960.

XLIX. **Les religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge**, par Kamaleswar BHATTACHARYA. Paris, 1961.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Dépositaire : ADRIEN-MAISONNEUVE, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6e)

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

Toutes les communications concernant la rédaction du *Bulletin* doivent être adressées à M. le Directeur de l'École Française d'Extrême-Orient, 23, quai de Conti, Paris (6e).

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Eléments de sanscrit classique**, par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

II. **Précis de grammaire pâlie**, accompagné d'un « Choix de textes gradués », par Victor HENRY. Paris, Leroux, 1904, in-8°.

III. **L'Inde classique**, Manuel des études indiennes par L. RENOU et J. FILLIOZAT, tome II avec le concours de P. DEMIÉVILLE, O. LACOMBE, P. MEILE. Paris, Imprimerie Nationale, 1953, in-8°.

MÉMOIRES ARCHÉOLOGIQUES PUBLIÉS PAR L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Le temple d'Içvarapura (Bantay Srei, Cambodge)**, par L. FINOT, H. PARMENTIER et V. GOLOUBEW. Paris, G. Van Oest, 1926, in-4°.

II. **Le temple d'Angkor Vat.** 1re partie : « L'architecture du monument ». Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-4°.
2e partie : « La sculpture ornementale du temple ». Paris, G. Van Oest, 1930, 2 vol. in-4°.
3e partie : « La galerie des bas-reliefs ». Paris, G. Van Oest, 1932, 3 vol. in-4°.

COLLECTION DE TEXTES ET DOCUMENTS SUR L'INDOCHINE

I. **Ngan-nan tche yuan.** Texte chinois édité et publié sous la direction de Léonard AUROUSSEAU. Avec une étude sur le *Ngan-nan tche yuan* et son auteur, par E. GASPARDONE. Hanoi, 1932, in-8°.

II. **Les stèles royales de Lam-so'n**, par E. GASPARDONE. Planches. Hanoi, 1935, in-pl.

III. **Inscriptions du Cambodge**, éditées et traduites par G. CŒDÈS. Vol. I, avec 1 volume de planches formant le tome VI des *Inscriptions du Cambodge*, publiées sous les auspices de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Hanoi, 1937.
Id. Vol. II, 1942; vol. III, Paris, 1951; vol. IV, Paris, 1952; vol. V, Paris, 1953; vol. VI, Paris, 1954.

IV. **Recueil des coutumes rhadées du Darlac.** Recueillies par L. SABATIER. Traduites et annotées par D. ANTOMARCHI. Hanoi, 1940, in-8°.

V. **Recueil des chants de mariage thô de Lang-so'n et Cao-bang**, par NGUYỄN-VAN-HUYÊN. Hanoi, 1941, in-8°.

VI. **Relevés des monuments anciens du Nord Viêt-Nam**, par L. BEZACIER. Paris, 1959.

PUBLICATIONS HORS SÉRIE

Atlas archéologique de l'Indochine. « Monuments du Champa et du Cambodge », par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Paris, Leroux, 1901, in-f°.

'remier Congrès international des études d'Extrême-Orient. Hanoi, 1902, in-8°.

'uide du Musée de l'École Française d'Extrême-Orient, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1915, in-16.

tes générales des inscriptions et des monuments du Champa et du Cambodge. *Inscriptions*, par George CŒDÈS; *Monuments*, par Henri PARMENTIER. Hanoi, 1923, in-8°.

Liste générale de classement des monuments historiques de l'Indochine. Hanoi, 1930.

.nventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient. Hanoi, 1929-1943, in-8°. T. I, fasc. 1 et 2. — T. II, fasc. 1 et 2. — T. III, fasc. 1 et 2.

Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, par Paul BOUDET et Rémi BOURGEOIS. Hanoi, 1932, in-8°.

Id., 1930. Hanoi, 1933, in-8°.

rœhistorica Asiæ Orientalis. I. « Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932) ». Hanoi, 1932, in-8°.

'ahiers de l'École Française d'Extrême-Orient, nos 1-33. Hanoi, 1934-1944, in-8°.

lusée Louis-Finot. La Collection tibétaine, par Claude PASCALIS. Hanoi, 1935, in-16.

Id. La Collection khmère, par Henri MARCHAL. Hanoi, 1939, in-16.

'ocabulaire français-thay blanc et éléments de grammaire, par George MINOT. Hanoi, 2 vol., 1949, in-4°.

e Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient, par Louis MALLERET. Hanoi, 1953, in-8°.

.onnaissance du Viêt-Nam, par P. HUARD et M. DURAND, 1 vol., Hanoi-Paris, 1954, in-8°.

royances et pratiques religieuses des Viêtnamiens, par Léopold CADIÈRE, vol. II, 1955; vol. III, 1957.

Hémoglobine E au Cambodge, par le Docteur SOK HEANGSUN. Paris, 1958.

Thalassémie au Cambodge, par le Docteur THOR-PENG-THONG. Paris, 1958.

PUBLICATIONS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

I. **Numismatique annamite**, par Désiré LACROIX. Saigon, 1900, 1 vol. in-8°, accompagné d'un album de 40 planches.

II. **Nouvelles recherches sur les Chams**, par Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

III. **Phonétique annamite (Dialecte du Haut-Annam)**, par L. CADIÈRE. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

IV. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome I. Paris, Leroux, 1902, in-8°.

V. **L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra.** « Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient », par A. FOUCHER. Tome I. « Introduction. Les Édifices. Les bas-reliefs ». Paris, Leroux, 1905, in-8°.

VI. **Id.** Tome II, 1re partie : « Les Images ». Paris, Leroux, 1918, in-8°.
2e partie : « L'Histoire, Conclusions ». Paris, Leroux, 1922, in-8°.
3e partie : « Additions et corrections. Index ». Paris, Imprimerie Nationale, 1951.

VII. **Dictionnaire cham-français**, par Étienne AYMONIER et Antoine CABATON. Paris, Leroux, 1906, in-8°.

VIII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. I. Monuments du Cambodge**, par E. LUNET DE LAJONQUIÈRE. Tome II. Paris, Leroux, 1907, in-8°.

IX. **Id.** Tome III. Avec un cartable. Paris, Leroux, 1912, in-8°.

X. **Répertoire d'épigraphie jaina**, précédé d'une « Esquisse de l'histoire du jainisme d'après les inscriptions », par A. GUÉRINOT. Paris, Leroux, 1908, in-8°.

XI-XII. **Inventaire archéologique de l'Indochine. II. Monuments chams de l'Annam**, par Henri PARMENTIER. Paris, Leroux, 1909-1918. Texte, tomes I-II, in-8°.

XI *bis*-XII *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-8°.

XIII-XIV. **Mission archéologique dans la Chine septentrionale**, par Édouard CHAVANNES. Tome I, 1re partie : « La sculpture à l'époque des Han ». 2e partie : « La sculpture bouddhique ». Paris, Leroux, 1913-1915, 2 vol. in-8° (*tout ce qui a paru*).

XIII *bis*-XIV *bis*. **Id.** Planches, 2 albums in-4°. Paris, Leroux, 1909.

XV. **Bibliotheca indosinica.** « Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Indochine », par Henri CORDIER. Tome I. « Birmanie, Assam, Siam et Laos ». Paris, Leroux, 1912, in-8°.

XVI. **Id.** Tome II. « Péninsule malaise ». Paris, Leroux, 1913, in-8°.

XVII. **Id.** Tome III. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII. **Id.** Tome IV. « Indochine française ». Paris, Leroux, 1914, in-8°.

XVIII *bis*. **Id.** « Index », par Mme M.-A. ROLAND-CABATON. Paris, G. Van Oest, 1932, in-8°.

XIX-XX. **Études asiatiques**, publiées à l'occasion du « 25e anniversaire de l'École Française d'Extrême-Orient » par ses membres et ses collaborateurs. Paris, G. Van Oest, 1925, 2 vol. in-8°.

XXI-XXII. **L'Art khmèr primitif**, par Henri PARMENTIER. Paris, G. Van Oest, 1927, 2 vol. in-8°.

XXIII-XXIV. **Le Thanh-hoa.** « Étude géographique d'une province annamite », par Ch. ROBEQUAIN. Paris, G. Van Oest, 1929, 2 vol. in-8°.

XXV-XXVI. **Les Mégalithes du Haut-Laos**, par Mlle M. COLANI. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1935, 2 vol. in-8°.

XXVII. **Les paysans du Delta tonkinois**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXVIII. **Esquisse d'une étude de l'habitation annamite dans l'Annam septentrional et central, du Thanh-hoa au Binh dinh**, par P. GOUROU. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936, in-8°.

XXIX-XXIX *bis*. **L'Art khmèr classique.** « Monuments du Quadrant Nord-Est », par Henri PARMENTIER. Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1939, 2 vol. in-8°.

XXX. **Recherches préhistoriques dans la région de Mlu-Prei (Cambodge)**, par Paul LÉVY. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1943, in-8°.

XXXI. **Entretiens du maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760)**, par Jacques GERNET. Hanoi, 1949, in-8°.

XXXII. **Coutumier de la tribu Bahnar, des Sedang et des Jarai de la province de Kontum**, par Paul GUILLEMINET. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1952.

XXXIII. **Prières accompagnant les rites agraires des Muong de Mân-Duc**, par Jeanne CUISINIER. Paris-Hanoi, in-8°, 1952.

XXXIV. **Les régimes matrimoniaux du Sud-Est asiatique.** « Essai de droit indochinois », tome I, par Robert LINGAT. Paris-Hanoi, in-8°, 1952; tome II, Paris, 1955.

XXXV. **L'Art du Laos**, par Henri PARMENTIER. Paris-Hanoi, 2 vol. in-8°, 1954.

XXXVI. **La version mône du Nârada-Jâtaka**, par Pierre DUPONT. Paris, 1954.

XXXVII. **La statuaire khmère et son évolution**, par Jean BOISSELIER. Paris, 1955.

XXXVIII. **Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule**, par André BAREAU. Paris, 1955.

XXXIX. **Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du Ve au Xe siècle**, par Jacques GERNET. Paris, 1956.

XL. **Dictionnaire bahnar**, par P. GUILLEMINET, tome I, 1re partie (A-K). Paris, 1959.

XLI. **L'Archéologie mône de Dvâravatî**, par Pierre DUPONT. Paris, 2 vol. in-8°, 1959.

XLII. **Syntaxe de la langue viêtnamienne**, par Léopold CADIÈRE. Paris, 1958.

XLIII. **L'Archéologie du Delta du Mékong**, par Louis MALLERET. Paris, 2 vol. in-8°, 1959-1960.

XLIV. **Les Céramiques à base chocolatée du Musée de Hanoi**, par R.-Y. LEFEBVRE D'ARGENCÉ. Paris, 1958.

XLV. **Technique et Panthéon des médiums viêtnamiens**, par Maurice DURAND. Paris, 1959.

XLVI. **Les Miroirs de bronze du Musée de Hanoi**, par Léon VANDERMEERSCH. Paris, 1960.

XLVII. **Imagerie populaire vietnamienne**, par Maurice DURAND, Paris, 1960.